المركز القومى للترجمة

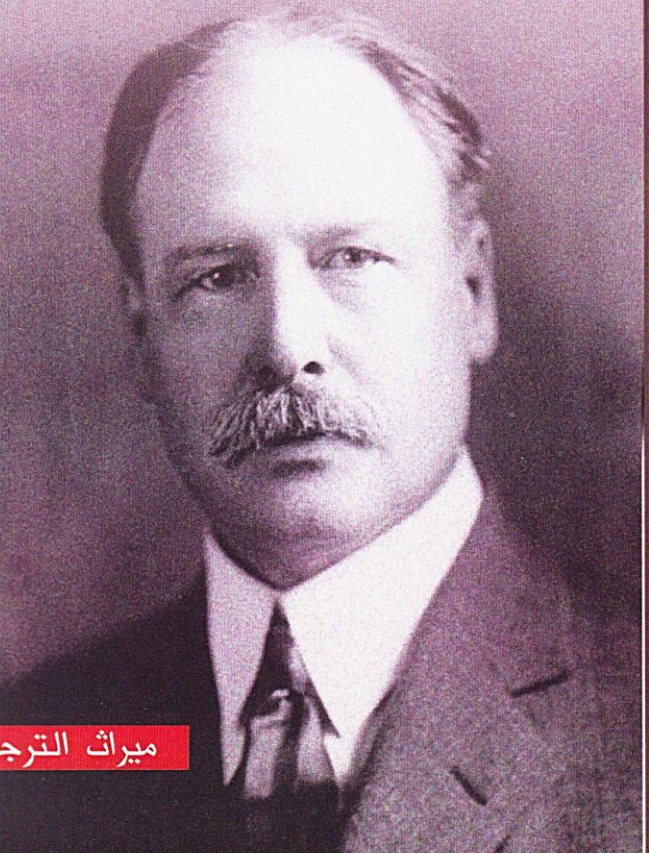
وليام إرنست هوكنج

معنى الخلود في الخبرات الإنسانية

ترجمة: مترى أمين

مراجعة: محمد على العريان

تقديم: زكى نجيب محمود



ميراث الترجمة

2407

معنى الخلود
فى
الخبرات الإنسانية

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2407
- معنى الخلود فى الخبرات الإنسانية
- وليام إرنست هوكنج
- مترى أمين
- محمد على العريان
- زكى نجيب محمود
- 2015

هذه ترجمة كتاب:

The Meaning of Immortality in Human Experience

By: William Ernest Hoching

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

معنى الخلود
فى
الخبرات الإنسانية

تـألـيـف : وليام إرنست هوكنج

ترجمة : مترى أمين

مراجعة : محمد على العريان

تقديم : زكى نجيب محمود

2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

هوكنج؛ وليم إرنست ، ١٨٧٣ - ١٩٦٦
«معنى الخلود فى الخبرات الإنسانية / تأليف: وليم إرنست هوكنج؛
ترجمة : مترى أمين؛ مراجعة: محمد على العريان؛ تقديم: زكى نجيب محمود
القاهرة. المركز القومى للترجمة ،٢٠١٥
٢٧٦ ص ، ٢٤ سم.
١ - الخلود (فلسفة)
٢ - الفلسفة العربية
(أ) أمين ، مترى (مترجم)
(ب) العريان ، محمد على (مراجع)
(ج) محمود، زكى نجيب، ١٩٠٥ - ١٩٣٢ (مقدم)
(د) العنوان ١٢٩.٦

رقم الإيداع ٢٥٥٩٨ / ٢٠١٤
الترقيم الدولى I.S.B.N 978-977-92-0022-4
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المشتركون فى هذا الكتاب

المؤلف

وليام ارنست هوكنج : أحد عظماء العصر الذهبى للفلسفة الأمريكية . ولد عام ١٨٧٣ وتوفى عام ١٩٦٦ . حصل على ليسانس الآداب عام ١٩٠١ من جامعة هارڤارد ودرجة الماجستير عام ١٩٠٢ والدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٠٤ . درس الفلسفة فى جامعة هارڤارد حتى تقاعد عام ١٩٤٣ واستمر فى إلقاء المحاضرات التى ذاع صيتها فى العالم الغربى . ألف أكثر من ٢٠ كتابا فى الفلسفة من أشهرها « معنى الله فى الخبرات الإنسانية » (١٩١٢) .

المترجم :

مترى أمين : تخرج فى معهد التربية للمعلمين عام ١٩٣٧ وأرسل فى بعثتين للدراسات العليا ، الأولى إلى انجلترا سنة ١٩٤٧ - ١٩٤٨ والثانية إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٥٣ - ١٩٥٤ . حصل على دبلوم الدراسات العليا فى اللغة الانجليزية من جامعة كيمبردج وعلى درجة فى التعليم الثانوى وتربية الشواد من جامعة فلوريدا . انتدب لبعض الوقت فى المعهد العالى للخدمة الاجتماعية وكلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، وكلية التجارة جامعة الاسكندرية . كما عمل مفتشا للغة الانجليزية بمديرية التربية والتعليم بالاسكندرية . له مؤلفات كثيرة بالعربية منها « ضعاف العقول وواجب الدولة نحوهم » ، و « ماجلان » ، و « الأحلام المزعجة » . كما أن له مؤلفات بالانجليزية منها « أمريكا كما رأيتها » ، وثلاثة كتب فى قواعد اللغة الانجليزية . قام بترجمة كتاب « جنكيز خان وجحافل المغول » و « أعلام الفلاسفة : كيف نفهمهم » ، و « الملكة إليزابث والأرمادا الاسبانية » وجميعها من الكتب التى قامت بنشرها هذه الجمعية ..

الدكتور محمد على العريان : أستاذ التربية فى كلية المعلمين بجامعة عين شمس سابقا . حصل على ليسانس الآداب قسم اللغة الانجليزية من كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٣٩ ، ثم حصل على دبلوم معهد التربية العالى للمعلمين بالقاهرة سنة ١٩٤٠ . درس فى اكسفورد واكستر بانجلترا ، وحصل على دبلوم اللغة الانجليزية ثم حصل على درجة الماجستير فى التربية وعلم النفس من جامعة كولومبيا بنيويورك سنة ١٩٥٠ ، ودرجة الدكتوراه فى التربية سنة ١٩٥٢ ، ومنحته هذه الجامعة ميدالية الخدمة العلمية الممتازة سنة ١٩٥٤ . شغل عدة مناصب هامة ، فعمل مديرا لمكتب الاستعلامات السياحية بنيويورك ثم عمل بقسم الإذاعة والترجمة بمقر الأمم المتحدة بنيويورك ، كذلك عمل بدار التحرير للطبع والنشر ، وخبير الأمم المتحدة المنتدب بمعهد تدريب المعلمين بالخرطوم . له مؤلفات عديدة فى التربية وعلم النفس والأدب منها « فوق الأنقاض » ، و « مفاهيم جديدة للتربية » ، و « ركيزة التربية » ، و « من التسول الأخلاقى إلى المنهج الاشتراكي » ، وترجم كتاب « النفس المنبثقة » ، و « نظرات فى الثقافة » ، و « أحاديث للمعلمين » ، و « النشاط المدرسى فى المرحلة الثانوية » ، و « لماذا نعلم » ، و « وقاموس جون ديوى للتربية » ، و « البراجماتية » ، و « أفكار وشخصية وليام جيمس » ، و « نافذة على الميدان » . وهى من الكتب التى قامت بنشرها هذه الجمعية .

صاحب التقديم

الدكتور زكى نجيب محمود : فيلسوف مصرى . حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن عام ١٩٤٧ . مؤلف لعدد كبير من الكتب فى الفلسفة وفى النقد الأدبى . من أهم مؤلفاته فى الفلسفة « المنطق الوضعى » ، و « خرافة الميتافيزيقا » ، و « نحو فلسفة علمية » . ومن مؤلفاته فى تاريخ الأدب ونقده « فنون الأدب » ، و « قصة الأدب فى العالم » . ترجم كتاب « المنطق » لمؤلفه جون ديوى وهو من الكتب التى نشرتها هذه الجمعية . نال جائزة الدولة التشجيعية لسنة ١٩٦٠ وجائزة الدولة التقديرية فى الآداب لسنة ١٩٧٥ .

محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة

تقـديم

بقـلم

الدكتور زكى نجيب محمود

كان « جوزيا رويس » (١٨٣٥ - ١٩١٦) هو الفيلسوف المثالى الأول ، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، لا فى موطنه الأمريكى وحده ، بل كذلك بالنسبة إلى دنيا الفلسفة على إطلاقها إبان تلك الفترة ، ولقد أدار فلسفته المثالية تلك ، حول محاولة أراد بها أن يوفق بين « الذات المطلقة » (الله) التى تستغرق الوجود كله ، بكل ما فيه من أفراد ، وبين أن يكون للذوات الفردية وجودها المتميز. أما الذات المطلقة فهى عنده الكون بأسره ، الذى هو فى حقيقته كائن حى واحد ، فهو بمثابة عقل واحد ، أو روح واحد عظيم ، تجىء هذه الكائنات الفردية كلها - بما فى ذلك أفراد الإنسان - وكأنها لحظات منه ، لكننى أنا الإنسان الفرد ، المنحصر فى ذاتى وفى تيار خبرتى كما أحسه فى دخيلة نفسى ، كيف أعلم بذلك العقل اللامتناهى المحيط بكل شىء وبكل إنسان ؟ يجيب « رويس » عن سؤال كهذا ، بأنه ما على السائل إلا أن يتأمل ذاته فاحصا ، فإذا هو بإزاء ذات لا تستطيع أن تدرك لحظتها الراهنة إلا إذا أضافت إليها شيئا من الذاكرة وشيئا من الخيال ، وإلا فهل كنت أستطيع - مثلا - أن أمسك بقلمى لأكتب هذه الأسطر ، مالم يكن فى قدرتى ما أرتد به إلى معلومات عندى سابقة ، وما أمد به النظر إلى تسلسل فكرىّ سيتحقق على مدى فترة من الزمن آتية ؟ نعم إنك تستطيع أن تحدق بالبصر فيما أمامك الآن ، حتى تملأ حاستك منه ، لكن ذلك لن يكون « إدراكا » إلا إذا ربطته بما سبقه فى ماض ذهب ، وبما سيلحقه فى مقبل آت ، ولكنك ما إن تأخذ فى توسعة الدائرة من هذه اللحظة الراهنة إلى ما قبلها وما بعدها ، حتى تراك قد انطلقت لا تعرف

أين تقف ، إلا أن ترسل الفكر إلى مالا نهاية له ، إلى الأزل الذى لم يبدأ فى لحظة بذاتها ، وإلى الأبد الذى لن ينتهى عند لحظة بذاتها ، إلى ما أسميناه بالذات المطلقة .

على أن تلك الذات المطلقة الشاملة لكل شيء ، ليس من شأنها – عند جوزيا رويس – أن تمحو وجود الأفراد فى وجودها ، إذ أن رويس كان حريصا أشد الحرص على ألا تنمحى الشخصية الإنسانية بأية صورة من الصور ، برغم أنها جزء من الذات المطلقة ، لكن كيف نستطيع المحافظة على الشخصية الإنسانية إلا إذا جعلنا الخلود من نصيبها ، أعنى إلا إذا جعلناها – كالذات المطلقة نفسها – أبدية ، لا يتقيد وجودها بهذه اللحظة أو تلك من لحظات الزمن ، ذلك لأننا لو قلنا إن الذات المفردة الجزئية قد ولدت بعد أن لم تكن ، وستموت لتصير إلى عدم ، كان معنى قولنا هذا أن تلك الذات المفردة رهينة فترة محدودة ، هى الفترة الممتدة من ميلادها إلى موتها ، وأما قبل ذلك ، وأما بعد ذلك ، فهى منسابة فى الوجود بغير شخصية خاصة تميزها ، وذلك مالم يرد أن يقوله جوزيا رويس .

ستقول : وهل يريدنا إذن أن نجعلْ ذوات الأفراد أبدية – أعنى أن نجعلها كائنات لا متناهية – تماما كما نجعل الذات المطلقة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فأى فرق بين المطلقة والجزئية ؟ وهنا يلجأ رويس إلى التشبيه بمسلسلات الأعداد ، يوضح ألا تناقض بين أن يكون الأصل والفرع أبديين لا متناهيين ، فمن سلسلة الأعداد الطبيعية (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ . . . . إلى مالا نهاية) تستطيع أن تولد مسلسلات فرعية لا نهاية لها ، لكل منها طابع فريد متميز ، ومع ذلك فكل منها يمتد إلى مالا نهاية . فمثلا تستطيع أن تولد مسلسلة من الأعداد الفردية ، ومسلسلة أخرى من الأعداد الزوجية ، ومسلسلة ثالثة تجرى هكذا : ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ الخ ، ومسلسلة رابعة تجرى هكذا : ٣ ، ٩ ، ٢٧ ، ٨١ الخ ، وهكذا وهكذا ، فمن ذلك نرى كيف أن السلسلة العددية التى هى فروع تفرعت عن ذلك الأصل ، هى أيضا لا متناهية ، دون أن يكون فى ذلك تناقض –

فقل شيئا كهذا فى الذات اللامتناهية المطلقة ، وفى الذوات اللامتناهية التى هى أجزاء منها وفروع لها ، فالفرد خالد خلود الكل ، دون أن يتم التطابق بين الفرد والكل .

تلك بإيجاز شديد هى مثالية جوزيا رويس . وقد تتلمذ عليه فلاسفة كثيرون ، من بينهم وليام ارنست هوكنج (١٨٧٣ - ١٩٦٦) ، ثم أخذ هؤلاء التلاميذ ينصرفون مع الأيام عن مثالية أستاذهم ، إلا هوكنج فقد لبث تابعا أمينا لأستاذه ، لا تحوله الأعوام - وقد جاوز من عمره عامه التسعين - عن المذهب المثالى من طراز ما أعلنه رويس ، فهو مذهب يشبع فيه إيمان المتدين وعقل الفيلسوف فى آن معا ، فالمتدين منه يريد أن يستوثق من خلود الشخصية الإنسانية إلى يوم القيامة ، والفيلسوف يريد أن يتصور الكائنات الجزئية جميعا داخلة فى بناء نسق واحد ، فكيف يكون التوفيق بين الجانبين إلا بأن يصطنع ما اصطنعه من ذلك الطراز الفريد من المذاهب المثالية ؟

وهذا الكتاب الذى بين أيدينا : « معنى الخلود فى الخبرات الإنسانية » هو أحد مؤلفاته التى حاول بها أن يبسط فلسفته التى يصون بها كيان الكائن المطلق وكيان الكائن المفرد فى آن واحد ؟ . بهذا الكتاب يريد أن يبين أنه من خلال خبراتنا كما تجرى فى دخائل نفوسنا نستطيع أن نتحقق من خلود الإنسان ، أى إن الإنسان إذا زعم لنفسه الخلود من الموت ، فهو لا يحتاج فى تأييد زعمه ذاك إلى نبأ يأتيه من خارج نفسه ، بل كل ما يحتاج إليه فى ذلك هو أن ينطوى على ذات نفسه فاحصا محللا مستشهدا بما يقع عليه هناك من شواهد ، وإذا الخلود نتيجة محتومة لا شك فى صدقها .

فإحساس الحى بحياته لايبدأ عند لحظة معلومة ، ولا ينتهى عند لحظة معلومة ، فأنت لا تعرف نفسك إلا حيا ؛ أما متى بدأت هذه الحياة فهما تحاول العودة بالذاكرة ، فلن تذكر أبدا متى بدأت ، وأما متى تنتهى فكذلك لن تكون أنت هناك بجسمك هذا وملكاتك هذه حين يحين الموت ، لتعلم متى تنتهى . إن الذين يعلمون متى بدأت حياتك ومتى تنتهى هم الناس

الآخرون ، الذين يرونك من الخارج كما يرون سائر الأشياء ، أما أنت ، أنت الذى ترى نفسك من الداخل ، فلا ترى لوعيك الدافق المتصل بداية ولا نهاية ، إن الذى يموت هو دائما « الآخر » وليس « أنا » ، فما دامت هذه « الأنا » قائمة تدرك وتعى ، فهى ليست ميتة ، وإذا ماتت فليست هى بالمدركة ولا الواعية ، ومعنى ذلك كله هو أن نظر الإنسان إلى نفسه من باطن ، لا يدله على موت ، وإنما دلالته الوحيدة هى على حياة مستمرة ، لا يعرف لها بداية ولا يعرف لها نهاية .

وقد تسألنى : ولماذا أحصر نفسى فى ذات نفسى فأكون كالنعامة التى تدفن رأسها فى الرمل لتتقى رؤية الخطر ؟ لماذا لا أمد بصرى إلى خارج نفسى لأرى الناس الآخرين والموت يدركهم ، فأعلم أن أفراد الناس صائرون إلى فناء ، وأن الخلود أسطورة من أساطير الحالمين !

وأجيبك – متقمصا روح هوكنج ولو إلى حين قصير – فأقول إن ثمة طريقتين فى لغة الفلاسفة وهم يحدثونك عن الإنسان وموقفه حيال العالم الطبيعى الذى يحيط به ، وإن كل طريقة من هاتين الطريقتين تجعل للموت معنى يختلف عن معناه عند من يتبعون الطريقة الأخرى ، فالفيلسوف إما أن يلغى وجود الذات الإنسانية ليجعلها جزءا من أجزاء الطبيعة ، لا فرق بينها وبين قبضة من الرمل أو هبّة من الريح ، وعندئذ يكون الموت معناه بعثرة لذرات الإنسان وسط ذرات الطبيعة الأخرى ، وإما أن يلغى وجود الطبيعة ليجعلها جزءا من الذات بحيث لا تكون الطبيعة إلا إدراكات عند مدركيها ، وعندئذ يكون معنى الموت هو تغير يطرأ على الحياة الإدراكية ، أعنى أن الموت عندئذ يكون انتقالا من عالم إدراكى إلى عالم إدراكى آخر ، دون أن يتغير العالم الطبيعى فى قليل أو كثير .

وبعبارة أخرى ربما كانت أجلى وأوضح . إنك إذا عددت وجودك وجودا بدنيا ولا شيء غير ذلك ، فإن موتك معناه أن يطرأ تغير على أوضاع حفنة من الذرات المادية ، فبدل أن تكون هذه الذرة هنا لصيقة بغيرها فى مكانها هذا ، تصبح هناك لصيقة بمجموعة أخرى ، وأما إذا عددت وجودك وعيا داخليا تشعر

به إذا ما تأملت ذاتك من باطن ، فإن الموت – بالمعنى الذى يبصره الناس فى الآخرين – لن يكون له عندك ما يدل عليه .

هاتان زاويتان للنظر ، لكننا نلاحظ فيهما أن إحداهما تعتمد على الأخرى ، على حين أن هذه الأخرى تستطيع أن تستقل بذاتها ، فالقائل بأن الذات الإنسانية جزء من الطبيعة المادية ، تتبعثر فيها بعد الموت ، إنما يقول ذلك مستنداً إلى إدراك واع فى نفسه ، على حين أن القائل بأن الذات الإنسانية وعى ، لا مادة ، لا يحتاج فى قوله هذا إلى طبيعة مادية تسنده ، وإذن فمن حقنا أن نجعل لإحدى زاويتى النظر أولوية على زميلتها ، وصاحبة الأولوية هى تلك التى ترى الحياة تيارا من الوعى ، ليس له نقطة ابتداء – فى الإدراك – ولا نقطة انتهاء .

صحيح أن هذا الوعى تطرأ عليه حالات متعاقبة ، تجىء منها حالة وتذهب حالة ، فأنا الآن مبتهج فرحان ، وكنت منذ لحظة مبتئسا حزينا ، لكن هذه الحالات التى تولد وتفنى ، ليست هى « الذات » التى تكون متقبلة لتلك الحالات ، فالحالات فانية ، والذات باقية – وهذا هو معنى قولنا إن الإنسان فى مجرى خبرته الداخلية لا يعرف الموت ، فالشاهد عنده هو أنه خالد ، حتى وإن وصفه الواصفون بالموت والفناء .

على أن ذلك وجه واحد من أوجه الخلود المتحقق للأفراد ، ووجه آخر هو فيما يبدعه الإنسان ويخلقه ليبقى : من أين يجىء الشاعر بشعره ، والمفكر بفكره ؟ هل يمدّ الشاعر ذراعه إلى كلمات القاموس ليملأ منها قبضته ثم ينثرها على الورق فى عقد منظوم فإذا هى قصيدة ؟ أو هل يمد بصره إلى عالم الغيب ، فإذا القصائد هناك مرصوصة على الرفوف ، فما عليه إلا أن يهبط باحداها إلى دنيا البشر؟ إنه لو كان الأمر كذلك ، لكان ما هناك هو ما هنالك ، وكل ما حدث من تغير هو أننا نقلنا شيئا من عالم الإمكان إلى عالم الفعل ، من عالم الغيب إلى عالم الشهادة ، من عالم الخفاء إلى عالم العلانية والظهور ، لكن لا ، فليس الأمر كذلك ، بل إن الشاعر يخلق شيئا من عدم ، وذلك دليل على أن عالم الشهادة ليس هو كل ما بين أيدينا من عوالم ، فهنالك عالم الفكر ، وعالم الفن ، هنالك

عالم الروح المبدع الخلاق ، ومن ثم فهنالك – إن لم يكن الخلود بنصه وفصه – إمكان الخلود لذوى الخلق والإبداع .

إنهم ليقولون أحيانا إن القيمة كل القيمة هى لبقاء الجنس ، وأما الأفراد فكأوراق الشجرة فى فصل الخريف ، تسقط عنها ، ليعود غيرها فى الربيع ، والشجرة أمام هذه الأوراق الذابلة ثم المتجددة ، باقية ، وهكذا يبقى الجنس بالنسبة لأفراده ، نعم إنهم ليقولون ذلك أحيانا ، وهم حتى بهذا القول يثبتون الخلود ، يثبتونه للجنس إن لم يثبتوه للأفراد ، لكن هل صحيح أن الفرد لجنسه ؟ أليس الأصح هو أن الجنس بأفراده ؟ فإن كان ثمة خلود ، فلهؤلاء الأفراد أنفسهم ، الذين لولاهم لما كان جنس ولا أجناس .

أما بعد ، فهذه أسطر قليلة كتبتها من وحى كتاب هوكنج « معنى الخلود فى الخبرات الإنسانية» فى ترجمته العربية ، التى أخرجها لنا الأستاذ مترى أمين ، وقد عرفناه ، فى ترجمات سابقة أمينا على النص الذى ينقله .

على أنه يتعذر علىّ أن أختم هذه المقدمة دون أن أذكر نقطتين :

الأولى : أن القارىء ربما أحس من طريقة العرض التى عرضت بها لمحة من فكرة هوكنج عن الخلود ، أننى أؤيده فيما يذهب إليه ، والحقيقة هى أننى أعارضه أشد المعارضة مذهبا ومنهجا ، لكن تقديم الكتاب ليس موضعا لبيان مواضع الخلاف .

الثانية : أن الأستاذ المترجم قد اختار لترجمته ألا تجرى مع ما تعارف المشتغلون بالفلسفة على استخدامه من مصطلح ، فأخشى أن يحدّ ذلك من انتفاع طلاب الفلسفة بتلك الترجمة ، وإن يكن ذلك لفائدة عدد أكبر ، هم القراء الذين لم يرتبطوا فى دراستهم بمصطلح خاص ، وإنه على كل حال لمشكور .

مقدمة

الطبعة المنقحة

لقد تعمدت أن أربط عنوان هذا الكتاب بعنوان كتابي الأول ، « معنى الله في الخبرات الإنسانية » ، الذى نشر منذ حوالى نصف قرن . ويهدف هذا الكتاب ، شأنه فى ذلك شأن الكتاب السابق ، إلى تأكيد ماتراه الخبرة الإنسانية فى الوقت الحاضر بشأن الأمور التى كثيراً ما تعتبر خارج نطاق المعرفة التجريبية . ويميل غالبية المفكرين المدققين فى يومنا هذا ، سواء من اتفق منهم مع « كانط » أو اختلف وإياه على حدود المعرفة البشرية ، أقول يميل هؤلاء جميعا إلى قبول رأيه الذى يقول فيه إن فكرة الله والحرية والخلود ، باعتبارها صوراً وآراء عقلية فلسفية غير مادية ، ليس لها سند علمى ، وإن أى قدر من الإيمان بها من جانبنا يجب أن يتخذ صورة العقيده أو التسليم القائم على معتقداتنا الخلقية . وإذا ما حددنا مجال « الخبرة » بما تتناوله حواسنا بالاضافة إلى التفسير الفكرى العميق لمدلولات الحواس ، لوجب أن يثبت رأى « كانط » ويدوم .

ولكننى أرفض الأخذ بأن تحدد الخبرة هكذا .

وفى ذلك الكتاب الأول أكدت تأكيداً تاما فكرة الخلود التى أعيد الآن تأكيدها وتطبيقها :

إنى لأجرؤ على القول بأنه إذا لم يعمل الله فعلاً فى نطاق الخبرة على نحو يمكن تحديده فإن التأمل لا يهدى إليه ، وربما أقلع الإنسان عن التفكير فيه . ولا تظهر الحاجة إلى التفكير الفلسفى (وهنا أجرؤ على بسط هذا الرأى المناقض) **إلا لأن** الله خبرة وتجربة ، ولأنه يعمل فى نطاق الخبرة . ويعرف فى نطاق الخبرة عن طريق أعماله .

وليست مهمة علم ماوراء المادة هى الهروب من الخبرات إلى مالا يمكن الوصول إليه ، وإنما هى تفسير مواد الخبرات بما لها من نطاق واسع وعمق بعيد وما فيها من عجب ، بالإضافة إلى مدلولات الحواس . وأول مبدأ يقوم عليه عملنا هو أنه فى خبراتنا لا نتعامل فحسب مع « الظواهر الطبيعية » ، وإنما نتعامل أيضا مع الحقائق الواقعية : فليس هناك عمل بشرىّ واحد يجيز لنا الاعتقاد بأن أساسه « المظهر » البحت . وإذا ما سلمنا بهذا لتَسنَّم التدجيل فى الحال مقاماً سامياً . ونحن نكسب للفكر الفلسفى ما يلائم اهتمامات الجنس البشرى اليومية ، ثم نعطى الموضوعات الخاصة بالله والخلود معنىً ملموساً فى الكفاح الفعلى للبشرية جميعها وفى مشاعرها ووجدانها كذلك .

ولأول وهلة يبدو أن الحديث عن الخلود وماله من معنى فى الخبرات البشرية أقل ملاءمة من الحديث عن الله فى هذه الناحية . فعندما يقول تشارلز لندبرج : « إننى أدرك الآن أن وجود (الله) يمكن أن نحسه فى كل مشهد وعمل وحادث . » (من كتاب الهروب والحياة . ص ٥٢) ، فإنه يتحدث عن خبرة ، لا عن تأمل وخيال . إنه يتحدث كرجل عملى ، يهتم بأكثر القضايا حساً ، ألا وهى بقاء حضارتنا وعدم اندثارها بعدنا . ولكن الخلود قضيته مختلفة : أليس الخلود ، طبقا للتعريف ، خارج نطاق الخبرة ؟ ألا يخاطر عنوان كتابى هذا بعرض تناقض فى التعبير والألفاظ ؟

فلأوضح ماذا أعنى بألفاظ العنوان .

من المسلم به عامة أن فكرة الخلود لها معنى حالى . وليس هذا ما أعنيه فحسب وإنما أعنى أكثر منه بكثير .

أما عن الفكرة ، فإنها تؤثر حقا بشكل مباشر فى المجال الزمنى للحياة الشعورية كلها ، إذ أن السلوك البشرى كله يقوم على أساس فكرة المنظور الزمنى نحو المستقبل . فالأحقاب الأولى من الحياة البشرية تتطلع إلى مستقبل لا ينتهى – ولا أقول مستقبلا لا نهائياً بالتأكيد ، وإنما هو ببساطة مستقبل غير مغلق (كما يوضح علم الصرف بجلاء أصل اشتقاق الكلمة

in - finite غير محدد أو مغلق) . وطبقا لهذا المعنى الإنكارى فى شكله ، الخصب الغنّى فى موضوعه ، فإن منظر الزمن البشرى الطبيعى يضم بين دفتيه المستقبل كله . وبينما تنتقل محتويات الأحداث الخاصة بذلك المدى الذى لاحد له إلى دائرة الظل وتتلاشى سريعا ، فاننا لا نتركه فراغاً بحتاً : بل نتقبل العون الكريم الذى يقدمه لنا علم الفلك الطبيعى ، على قدر ما تسمح به احتمالاته الطبيعية . أما أقدار سكان هذا الكون الواعين العقلاء ، وهؤلاء لا دخل لعلم الفلك الطبيعى بهم – فإنها تظل موضوعات للتنبؤ والخيال . وحيث إن الزمن لا يستطيع أن يوقف تقدمه للأمام ، فإن على كل واحد منا ، أراد أو لم يرد ، أن يكوّن صوراً من نوع ما لمثله . وسواء أكانت تلك الصور محددة ، أم شاعرية ، أم لطخة مبهمة ، أم ظلالاً ذاتية مهزوزة يستدعيها الرفض المشوب بالحذر لاكتشاف المغارة الكبيرة ، فإن مجال المستقبل ككل يلقى ظل طبيعته حتى الآن على المعنى المحسوس لحياة الفرد ولكل عمل يصدر عنه ، وبالرغم من أن المنظور ينحصر فيما هو بعد الموت ، فإن المعنى لا يتعلق بما هو بعد الموت ، وإنما يتصل بالوقت الحاضر بشكل عام شامل .

وقد كانت معظم المناقشات عن الخلود بعد « كانط » تدور حول تأثير الفكرة ، سواء أكانت تسليما أم عقيدة . وسنهتم نحن هنا بهذا المعنى . أما الرأى الآخر الذى أعرضه فهو أنه إذا لم يكن للفكرة ، أو لم يمكن أن يكون لها ، أساس جلى مفهوم فى وجود الأشياء وتركيبها ، لأصبحت فكرة غير صحيحة وغير شرعية ، سواء من ناحية التسليم أو ناحية العقيدة ، إذ ينبغى أن يكون فى وسعنا أن نعبر عما نسلم به أو ما نؤمن به . وبعرض هذا الرأى فإنى آخذ على عاتقى مسئولية البحث فى الظروف والأحوال الواقعية التى فيها وحدها يمكن أن تكون فكرة الخلود صحيحة شرعية .

والمسئولية جسيمة . ولكن ، بدون مثل هذا البحث فكأننا لا نقابل قوة دفع التقدم العلمى إلا باحتجاج مشوب بالتمنع فحسب . والقرينة القوية ضد استمرار الحياة بعد الموت لها أسسها فى الظروف الطبيعية للحياة البشرية كلها ، تلك

الظروف التى تزداد درجة فهمها تباعا . فنحن لسنا سوى كائنات ، بالغة التعقيد ، ولا يمكننا أن نطائب ، وليس فى وسعنا كذلك أن نتمنى ، ذلك النوع من الأبدية الخاص بالبرزويات والكائنات الأخرى ذات الخلية الواحدة . فنحن ننمو ، ونسنّ ، جسما وعقلا على السواء . والشيخوخة ، أى « كبر السن » ، التى هى نوع من توقف النمو ، والتى اعتبرها ويزمان صفة ملازمة لجميع الكائنات المركبة ، لم تظهر له على أنها عامة فحسب بين أفراد هذه المجموعة ، ولكنها نافعة كذلك ، حيث « إن استمرار حياة الفرد بلا حدود يصبح ترفاً خلوا من الحس والشعور . »[١] وينادى بنفس الرأى ، الآن وكل أوان ، مذهب الطبيعيين الذى يؤمن أصحابه بأن الطبيعة هى المصدر القاطع النهائى الذى يمدهم بالعلم والمعرفة . ومن الرجال ذوى الأصوات المسموعة الذين يحظون باحترامنا ، لوقريطس القديم ، وبرتراند راسل ، وكورليس لامونت ، وقد وصل هؤلاء إلى نتائج تتفق حرفيا وهذا الرأى من غير ما تردد أو إحجام . والعلم الذى يتحدثون باسمه ليس صوتاً غريباً علينا ، فهو علمنا ، العلم الخاص بك وبى . ولذلك ينبغى أن يلم أى فرد منا إلماما تاماً بقوة العلم المكدسة عندما يدرس اليوم أحوال التكوين البشرى الحالى « وبيئته » (أو ما يعرف خلافا لذلك « بالواقع ») الذى يجر إلى إمكان استمرار الحياة الشخصية بعد الموت . فإذا كانت أية ظروف مثل هذه موجودة الآن فى النفس البشرية ، فإنها سوف تظهر نفسها فى الخبرة البشرية وعندئذ "يكون للخلود ،، لا كفكرة فحسب ، وإنما كقوة كامنة فى التركيب والبناء ، معنى حالى موجود وهذا هو الوجه الثانى والمحدد لعنواننا .

وليس هذا الكتاب رسالة منسقة خططت منذ البداية لتكون عملا كاملا . ولكنه بدأ صغيراً ثم كبر ونما . وتمثل محتوياته الأساسية استجابات لدعوات وجهت إلىّ أجملت فيها وجهات نظرى عن قضاء الإنسان وقدره كما كنت أرى وقتئذ . وقد ضمنت هنا ثلاثا من هذه المناسبات سجلت ما أسفرت عنه من

---

(١) كتاب أ . ويزمان Ueber die Dauer des Lebens، يينا ، ١٨٨٢ . نقلها أ . كمفرت فى كتابه The Biology of Senescence عام ١٩٥٦ ، صفحة ٩ .

نتائج بأمانة كاملة فى النص بالنسبة إلى وحدة المناسبة ، ولو أن الردود والآراء التى أدليت بها قد تبدى مراحل متغيرة من البصيرة .

وهذه هى المناسبات : (١) محاضرة عن الخلود فى جامعة هارفارد ، بعنوان « معانى الموت » (عام ١٩٣٦) ، (٢) ومحاضرة فى جامعة شيكاغو (فى أواخر عام ١٩٣٦) بعنوان « معانى الحياة » ، (٣) ومحاضرة عن الخلود فى جامعة كاليفورنيا ، بيركلى ، بعنوان « نسبية الموت » عام (١٩٤٢) . وقد نشرت المحاضرتان الأوليان معاً فى عام ١٩٣٧ ، تحت عنوان (آراء عن الموت والحياة) ، بعد إضافات وتعديلات معينة طفيفة ابتغاء مصلحة مناقشة متتابعة . أما المحاضرة الثالثة ، بالرغم من أننى كنت آمل أن أنشرها من قبل ، فلم تظهر إلا الآن فى شكلها الأصلى ، مكونة الجزء الخامس والأخير من هذا الكتاب ، ومسبوقة بفاصل يسجل تغييرات معينة فى طبيعة الفكر خلال فترة العشرين عاما .

وكان البحث فى المناسبتين الأوليين ينصبُّ أساسا على مسألة استمرار الحياة بعد الموت ، وما إذا كان ذلك **مرغوبا فيه** ، بمعنى أنه شىء **ينبغى أن يكون** ، فى عالم قائم على نظام خلقى . أما القضية الأبعد مدى والجوهرية التى تبحث فيما إذا كان استمرار الحياة ممكنا فلم يكد يفتح فيها باب المناقشة . ولذلك وصفت فى إيجاز فى الصفحات القليلة الأخيرة من المحاضرة الأولى تلك القضايا ورسمت خطوطا سريعة معينة للإجابة المعقولة عليها . ولكننى لم أكن وقتئذ مستعداً لكى أباشر التحليل الكامل لما وراء المادة ، وهو ما يتطلبه البحث .

وعندما سنحت الفرصة الثالثة ، بعد مضى ما يقرب من خمس سنوات ، كنت أكثرا استعداداً لتقديم التحليل المطلوب . ومن العجيب أن ذلك الاستعداد ظهر مرتبطا بتاريخ معين ، فخلق لنفسه المناسبة . وقصة ظهور الاستعداد ، بالرغم من أنها قليلة الأهمية فى ذاتها ، يمكن أن توضح لنا بعض الشىء النقطة الخاصة التى عندها بدأ تحول الفهم والإدراك .

فقد كنت مكلفا فى خريف عام ١٩٤١ بالاشتراك فى حلقة بحث فى « ماوراء

المادة » فى جامعة هارڤارد . وكنا نناقش الآراء الجديدة فى المكان والزمن ، والكتلة والطاقة . وكان التأمل فيما وراء الطبيعة والنظرية المادية قد أصبحا متلازمين لا انفصام لهما ، وإن ظهر كلاهما فى هذه اللحظة من تاريخ العالم بعيدين عن مشكلات البشر المقلقة الملحة . فكانت أوروبا غارقة لأذنيها فى الحرب ، وكنا نحن على حافة التورط فيها . وبالرغم من ذلك بدت نظرية النسبية وكأنها تحملنا بطريقة مَّا إلى مركز دائرة هذه الأشياء ، إذ أن حل الرموز والألغاز الطبيعية لابد أن تؤثر فى جميع الأعمال البشرية ، بما فيها الحرب نفسها . وما إن انفرط عقد اجتماع إحدى حلقات البحث قبيل مساء الأربعاء ، الموافق ٢١ من أكتوبر ، حتى اتجهت وحدى للتنزه على شاطىء نهر تشارلز .

« وكانت الشمس قد غربت وظهر هلال جديد يطل على نهاية جسر أندرسن . وكانت مجموعة مبانى المدرسة التجارية تنعكس على مبانى النهر أشبه ما تكون بسواد يتموج بغير وضوح . وتحت السواد بدا النهر كأنه لجة من الفضة . وعلى الصفحة الفضية ظهر كالظل قارب سباق من قوارب هارڤارد يتدرب أفراده تدريبا بطيئا ، ويتحرك الجذافون ومن يدير الدفة حركات توقيعية شأنهم فى ذلك شأن ملاحى زوارق البندقية (الجندول) .

وإلى الغرب ، فوق سلسلة التلال الرمادية الضاربة إلى الزرقة أخذت هالة من الوهج الأحمر الداكن ترتفع إلى أعلى مختفية فى أعماق السماء ذات الظلمة المشعة . وبدت الطبيعة فى تلك اللحظة وكأنها قد ثبتت على حالها وأمسكت عن الحركة – أوقل أصابها مسّ من سحر الجلال الساكن الممطوط فصممت على ألا تذوى أو يحول لونها .

وسواء أكان هذا خيالاً أم لم يكن ، فإن جمال المنظر وهدوءه السرمدى ، بالرغم من أن بناءه الداخلى يقوم من غير شك على حركة لا نهائية ، قد غلبا المشاهد على أمره وكأن سكونه هو الحقيقة والواقع . فهنا كانت السكينة والطمأنينة – فلا مجال لحلقات البحث – ولا للمناقشات ولا العمل ، ولا الحرب كذلك . لقد توقف الزمن وانغمس العالم الآن فى مكان ثابت غير متحرك . وبدا المكان ولا حدود له . ، وكان المكان الخاص بى ، يمتد بعيداً خارج نطاق نجم المساء الوحيد ،

يمتد كذلك خلال الأرض فيخترقها ويمتد إلى الجانب الآخر. لقد كانت هناك جيوش قائمة فى المساء، وعقول مليئة بخطط المعارك المعدة للتنفيذ فى اليوم التالى. فهل كان هذا حقا نفس المكان؟ وهل من الممكن أن يكون ذلك المكان المشحون بخطط المحاربين صورة مطابقة للمكان الخاص بى، الذى يظلله سحر السلام؟

نعم، لابد أن يكون هو عين المكان، إنه العالم نفسه بالنسبة لنا جميعا. وبالرغم من ذلك فإنه لا يمكن أن يكون هو نفسه. فلم ير إنسان آخر العالم الذى رأيت. ولو لم يتصادف مرورى آنئذ، لمضت أعجوبة تلك اللحظة السماوية من غير أن يعرف أحد عنها شيئا. ومن المؤكد أنها لم تكن معروفة لذاتها، أكانت حقا؟ فتلك الألوان، والأضواء، والظلال، والأشباح لم يكن لها وجود إلا أمام عينىْ مخلوق يقف حيث كنت أقف أو قريبا من مكان وقوفى.

وجميع الأماكن المختلفة الخاصة بنا، وكلها لاحدَّ لها، يجب أن تكون متطابقة ولا يمكن أن تكون متطابقة. وما حلُّ هذه المشكلة؟ الحل هو **أن المكان ليس واحداً مفرداً ولكنه جمع**. فهناك مكان العالم، وهو واحد بعينه لجميع الناس الذين يضمهم العالم. ولكن بالإضافة إلى ذلك فلكل شخص مكان خاص به، وربما أماكن، تحمل فى طياتها رجوعا ومعانى خاصة للصفات، كما تحمل كذلك أمور وحوداث الغيب، التى ليس لها وجود بعد - كالخطط، وقد تكون خططا حربية، أو خططا يمكن أن تؤخر، أو تعدل، أو تلغى، فى حين لا تتعرض لذلك الحوادث التى تقع فى مكان العالم المتطابق.

وهكذا فلابد أن يكون المكان تعدديا لا أحاديا - وهذا ما كنا نقول به فى حلقة البحث. بل وأكثر من هذا فإن كل شخص يتصور ويواجه العديد من الأماكن. فكيف إذن، يمكننا أن نصف **موقع الشخص** أو الذات، بالنسبة لهذا التعدد الخاص بها؟ فى وسعنا أن نطلق على كل مكان اسم «مجال»، أى فراغ دائم يتميز بالبعد الرابع (الوقت) وفيه يمكن تمييز وتجميع مالا حدَّ له من مواقع، وقوىً كامنة، إلى غير ذلك. فهل يمكن أن تكون الذات، التى تواجه العديد من المجالات، **مجال المجالات**؟».

وهكذا نجد أن النزهة بعيداً عن حلقة البحث قد أعادتنى إلى حلقة البحث مرة ثانية، حاشا لله، بل قد أعادت النزهة حلقة البحث إلىّ، ولكن فى صورة زاهية جليلة. فما كنت أفكر فيه هناك فى الحلقة، أصبحت أراه هنا. وبالرغم من أن كل

شئ كان بسيطاً « واضحاً » فى ذاته ، إلا أننى يجب أن اعترف أننى شعرت وكأن معضلة قد انزاحت من طريق . وفى تلك الليلة بعثت بمقال موجز إلى مجلة الفلسفة وقدمت له بما يلى :

« لاكتظاظ الأفكار غير النيرة نسبيا مزايا معوضة ، أهمها ، فى وقت الحرب ، أنه فى وسع الإنسان أن يجعلها تتردد على الألسنة[1] ».

وما هذا المفهوم الدائم الذى كانت هذه الخبرة الوقتية عينها تتضمنه إلاَّ مفهوم الذات باعتبارها مجال المجالات .

وهذا التعبير عرضة للنقد الفنى من ناحية علم النفس ومن ناحية نظرية المجال كذلك – فالقياس غير تام . وبالرغم من ذلك فإن التعبير صحيح بالطريقة التى يعرض بها فى هذا الكتاب ، إذ أنه يمهد الطريق إلى مذهب الحرية الموضعية ، وإلى نظرية ظروف إمكان استمرار الحياة بعد الموت . وإنى أثق أن هذه كلها يمكن استخدامها كمعين فى البحث الذى يستغرق طوال العمر فى المعنى الحق للخلود . وينبغى كذلك أن يعرض هذا التعبير أسسا للتمييز بين ما هو خيالى وشاعرى بحت فى كل ما يتلمسه الجنس البشرى فى العالم الآخر وبين ما هو ، من جهة ،غموض مطلق ، ومن الجهة الأخرى ، حقيقة تجريبية .

وليم إرنست هوكنج

ماديسون ، نيوهامبشاير

٢٢ من يونيو ، ١٩٥٧

---

(١) نشر هذا البحث فى « مجلة الفلسفة » Journal of Philosophy فى ٤ من ديسمبر ١٩٤١ . وقد أضفت بضع كلمات إلى الجملة الأخيرة فأصبحت هكذا : « فى وسع الإنسان أن يجعلها تتردد ، بل تنشر وتقرأ أيضا .» قد أثبت ما حدث ما حدث بجلاء صدق هذه الإضافة . ٧ من ديسمبر ، بيرل هاربور .

مقـــدمة

لآراء عن الموت والحياة

لا يمكن الادعاء بكفاية وسداد هذه التأملات الموجزة فى موضوعات واسعة ضخمة كالموت والحياة . بيد أنها تأملات جدية فيما تقصد إليه ، كما أننى أعتقد أنها تلائم مرحلة التفكير الحالية فى معنى الحياة البشرية وما قدر لها . وبالرغم من ذلك فلا حاجة بنا إلى عين خبير لنكشف لنا عن سمات النقص . وتحتفظ هذه الأفكار بطابع المحاضرتين وما نجم عنهما من مناقشات — وقد ألقيت المحاضرة الأولى فى جامعة هارڤارد فى الواحد والعشرين من أبريل عام ١٩٣٦ ، كما ألقيت الثانية فى جامعة شيكاغو فى الرابع من مايو عام ١٩٣٦ . ولكى أضمن وضوح الأفكار توسعت إلى حد ما فى النصين اللذين ألقيتهما فى المحاضرتين . ولم أحاول أن أتجنب بعض التكرار : فقد يؤدى هذا أيضا إلى وضوح أكثر ، بل ويسجل على الأقل الحقيقة التى تقول إن معنى الحياة ومعنى الموت صنوان تلازما وارتباطا لا انفصام لهما .

وإذا كان إيجاز الكتاب يقتضى تسويغا فإن مادته فى جوهرها هى عين مادة المحاضرتين التى بنى على أساسها . وقد انصبت المحاضرتان على قضايا واقعية : والسؤال الواقعى يمكن أن تستمر فعاليته من غير رد شافٍ إذا ما كانت الإجابة عنه مطولة مسهبة من الناحية النظرية كما لو كان الرد مؤجلا حتى يصبح فى صورة كاملة . فإذا ما سئل إنسان فجأة « ما رأيك الآن فى الموت ؟ أو فى خلود الإنسان ؟ أو فى المغزى الكلى للحياة الانسانية ؟ » فمن المؤكد أن يكون الصمت هو رد الفعل الأول عند هذا الإنسان . ولو أنه قد تنشأ ، طبقا للمزاج أو الحاجة ، رغبة فى إبطال هذا الدفع التلقائى بالصمت ، ثم تتهيأ حالة الإنسان العقلية للتفكير فى تلك اللحظة . ولا حاجة بالإنسان أن يدعى أنه يلم بالنهاية ، بل يجب أن يعترف بالظلام الذى يحدّ آخر مداه الكاشف ، ويغزوه كذلك .

وعلى الرغم من ذلك فهناك أخطاء شائعة يمكن تصحيحها . وهناك كذلك السلبيات الجازمة شبه العلمية التى لا تقوم على أساس ، شأنها فى ذلك شأن التوكيدات الجازمة ، كما أن تعرضها للنقد والتجريح قد يكون أكثر حتمية فى هذه الآونة .

وليس هناك من الأمور المقلقة التى تؤثر تأثيرا شاملا فى سعادة الإنسانية وصحتها العقلية ، على المستوى الشعورى والمستوى اللاشعورى كذلك ، مثل هذه القضايا التى نعالجها هنا : إن مأربى هو إزالة بعض العقبات التى لا لزوم لها والتى تعترض الطريق إلى حكم صائب .

وليم إرنست هوكنج

كمبردج – ماساشوستس

٧ من يناير ، ١٩٣٧

الجزء الأول

معانى الموت

استهلال

إن مشكلة استمرار حياة الناس بعد موتهم إن هى إلا مشكلة تجريبية ، ليست لدينا بينة تجريبية عنها . إنها مسألة تتعلق بالحقيقة ، وبالحقيقة فى وقت معين ، إذ ليس لها احتمالات سابقة بشكل ما . ولا يمكن أن نقول إن استمرار الحياة بعد الموت محتمل أو غير محتمل ، إذ علينا أن نناقش ذلك بوساطة نفس تلك المسائل التى تبحث فى نظام العالم والتى تتضمن أساس الاحتمال .

وإذا ما اعتبرناها مشكلة فلسفية ، فإن هى إلا فصل ثانوى ، أو نتيجة فرعية لآراء أخرى ، مثل تكوين العالم ، ووجود إله يهتم بالأشخاص ، والحرية ، وعلاقة الجسم بالعقل . فهى إذن فصل أخير ، أو ربما ملحق مثلا ، أضيف إلى النظام العادى الذى يتبعه علم ما وراء المادة .

وهكذا أصبحت هذه المشكلة موضوعا لم يعد يهتم به الكثيرون لأنهم قد حصلوا على إجابة أسئلتهم ب « نعم » أو « لا » خلال نظرتهم الشاملة العامة . ويكون البت بالإيجاب أو (كما هو أكثر شيوعا اليوم) بالنفى على نقيض ما يؤمنون به ، فلم تعد هذه مشكلة بعد – وعلى فرض أنها مشكلة ، فلم تعد مشكلة منفصلة .

وليست مهمة هذا النقاش إثبات الخلود أو دحضه . إنما هى تخليص أنفسنا من الآراء المزيفة الخيالية عن الخلود ، وزعزعة وجهات النظر المألوفة ، محاولين أن نرى من جديد طبيعة القضية ونزن أهميتها أو عدم أهميتها ، ونظفر مرة أخرى بتأثيرها الأصلى على عقل المخلوق الحى ، وكل أملنا أن نصل إلى إدراك كلىّ أوضح لما هو هام وما هو ممكن .

وإنى أقترح أن نعالج المشكلة عن قرب بالدخول من الباب الخلفى (أى باستخدام الطريق العكسى) ، وذلك خلال معانى الموت .

- ١ -

الريبة فى أمر الموت

الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يفكر فى الموت ، كما أنه الحيوان الوحيد أيضا الذى يظهر أية علامة من علامات الشك فى نهاية الموت . وليس معنى هذا أن الإنسان يشك فى الموت باعتباره حقيقة مستقبلة . بل إنه يتقبل موته شخصيا ، وموت الآخرين ، على أنه شىء لا يمكن تجنبه ، ثم يخطط له ، ويستعد للوقت الذى من المؤكد أن يكون فيه خارج الصورة . وبالرغم من ذلك ، فإن الإنسان يجابه اليوم هذه الحقيقة بدرجة ، لا تقل عن ذى قبل ، من الريبة فى مدى الخراب الذى ينشأ عنها .

وما هذه الريبة إلا نتيجة جزئية لا كلية لرغبات الإنسان . فهى بادىء ذى بدء أحد مظاهر الشك العام الذى ينظر به إلى جميع الأحكام الواضحة عن الأقدار البشرية : فالفيلسوف الذى يعرض الحقائق البسيطة الأولية التى تتمثل فى الحس والإدراك يبدو شخصا ساذجاً حقًّا كما تبدو الحقائق القاطعة للإنسان البسيط .

وفى البند الخاص بالموت يحرز الإنسان من شعوره الخاص بوجود ذاته فقرة لا تحقق شيئا ، ولكنها تشير إلى احتمال . فكشاهد موت ، يشهد من آن لآخر موت الأصدقاء ، يكتشف فى داخل نفسه استجابة مزدوجة ، لا استجابة مفردة : فتغلبه على أمره بأوضح دليل القوى المادية التى تنبثق منها الحياة الإنسانية — ثم يقدر هذه الهزيمة حق قدرها . وآنئذ بالذات ، عندما يكون الدليل قد بلغ أقصى درجات الإقناع ، يمر بتجربة بعث جديد للثقة يشوبه الإبهام والتردد . وتصبح تلك الهزيمة وكأنها الخبرة اللازمة لتذكره بشىء ما فى داخل نفسه قد أغفله شعوره اليومى بذاته ، شىء ما يقتحم أحد طرفيه إطار « الطبيعة » المغلق ، ويحتفظ بذاته مستقلا من غير ما ارتباط بما يحدث داخل « الطبيعة » ، ثم قد يبرز إلى الخارج محصنا منيعا بشكل يسهل إدراكه متخطيا

نطاق نكبة الموت . وفى هذه الدوامة المتناقضة من الانفعالات التى يفهمها علماء النفس جيدا – إذا كانت قياسات التشبيه تنظم الفهم – يميل الضمير العلمى إلى دراسة أمثلة التناقض والالتواء . وبالرغم من ذلك ، يحتج الرجل العادى على أنه لا ينقاد لانفعالاته ، وأن الانفعال نتيجة أكثر منه سببا ، وأنه قد أتيح له أن يلمح لبرهة الحقيقة الموضوعية فى تكوين وبناء الأشياء ، وأن تلك الحقيقة هى التى تسوغ له أن ينسب إلى رغباته فى هذا المجال قدراً برهانياً متواضعاً .

ومهما يبلغ الدور الذى تلعبه الرغبة فى الموقف ، فمن الواضح أن رغبة الشخص ليست أصلا من أجل ذاته . وانما هى تأخذ شكل مطلب خاص بشخص آخر قد شوهد موته ، وينحصر المطلب فى ألا يكون الشخص الآخر قد تلاشى من الكون ، وبالرغم من أن صلات قد قطعت ، وأن عادات الحياة الانفعالية قد عطلت ، فإن الشخص لا يحتج على هذا الألم الشخصى . وإنما يكون احتجاجه على شىء رائع . ولا يشترك هذا الاحتجاج فى شىء اللهم إلا فى القليل مع المطلب الذى اكتشفه «كانط» فى الضمير الإنسانى ، والذى ينادى بزمن لا نهاية له تصبح فيه الذات البشرية كاملة ! وعلى النقيض فإن هو إلا صيحة بأن الحياة قد أنتجت الكائن الكامل ، الذى نال حبى ، ثم ما لبثت أن بددته . وقد أحرص جيداً على نقش صورة ذلك الكائن على حجر لا يفنى ، ولكن الطبيعة تترك الأصل الحى يفنى ! إنه احتجاج ينطلق بعيداً إلى ما وراء المعاناة الشخصية ويعبر عن الإساءة التى يسببها عدم اللياقة الموضوعية .

وهكذا تظهر فكرة استمرار الحياة على أنها مطالبة بالحق أكثر منها رغبة شخصية . ولا تقوم على أساس قانون الواجب الفردى إلا بقدر أقل من حق المودة والعدالة الجمالية . كما تؤخذ على أنها التزام الكون نحونا قبل أن تكون واجبنا نحو الكون .

وللاهتمام باستمرار الحياة صفة مميزة أخرى يجدر ذكرها . فغالبية الرغبات إن هى إلا رغبات فى أشياء نوعية . أما هذه الرغبة فليست رغبة فى شىء ، وإنما فى

فاعل الشيء . فهى لا تفكر باديء ذى بدء فى إشباع أية أمنية ، وإنما فى استمرار التمنى والشخص الذى يتمنى .

وشأنها من هذه الوجهة شأن إرادة الحياة ، التى ليس لها هدف محدد تتبعه ، وإنما تنحصر وجهتها فى المحافظة على الشعور بوجود الأشياء بوجه عام . وهذا ما يجعل علماء النفس يضمونها أحيانا إلى الأساطير وخرافات الأولين . وبالرغم من ذلك فلا تزال الحقيقة قائمة : تتمثل فى الاهتمام غير العادى الذى كثيراً ما يظهره الناس لمجرد كونهم أحياء ، بغض النظر عما إذا كان واقع ما تتضمنه خبرتهم سارا أو غير سار . فيسلم الجراحون الآن بأنه إلى جانب الرعب من الألم ، الذى توصل التخدير إلى تهدئته ، والرعب الأكثر من المبضع ، الذى يمكن التخدير أن يزيحه جزئيا ، هناك رعب معين متميز من التخدير نفسه ، رعب من عدم عودة الشخص ثانية إلى الحياة . وهذا الرعب قد يكون شديداً عند بعض الأشخاص إلى حد أنه يدفعهم إلى تفضيل الألم الذى يصحب العملية الجراحية من غير ما تخفيف أو تخدير . وهذا الاهتمام بالشعور ذاته فيه تناقض ظاهرى لما يتميز به الشعور عن محتويات الشعور ، وهو تمييز أو اختلاف له قيمته العلمية الخاصة به .

فهل هذا الاهتمام الخاوى محال ؟ قد يبدو أنه أثر للتشبث البهيمى عديم الفطنة بالحياة . ولكن ردّنا على ذلك أنه إذا انعدم الفاعلون والعارفون من العالم ، لانعدمت القيم كذلك عن بكرة أبيها ، أو لانعدم من يقدرون مثل تلك القيم كما يجب أن تدرك وتفهم . ولنا أن نتخيل ، من بين العوالم الممكن وجودها ، عالما يتميز بالقسوة أحبطت فيه كل رغبة أو أمنية بشرية خاصة حتى اللحظة الحاضرة . وعلى الرغم من ذلك فليس من الضرورى أن يكون مثل ذلك العالم ، بأوسع مجالاته وأكملها ، خلوا من الأمل وعديم المعنى . ولكن من جهة أخرى ، إذا ما خلا عالم من الناس الواعين فإنه يصبح بالضرورة عالما لا معنى له . ويعتبر الاهتمام باستمرار حيوات الناس الواعين ، لما يتميزون به فحسب من صفات ضرورية للاحتفاظ بمعنى الأشياء ، أقول يعتبر هذا الاهتمام عندئذ سمة غريزية لإدراك أعمق .

وإلى هنا ، قصرت جل اهتمامى على إظهار بعض الدوافع التى تؤدى إلى الايمان باستمرار الحياة بعد الموت ، وعلى تخليص عقولنا من الفكرة السائدة بالرغم من سخفها ، تلك الفكرة التى تقوم على الرغبات وحدها أو على الرغبات الأنانية فى جوهرها .

وعلى الرغم من ذلك علينا أن نلاحظ أن الريبة فى أمر الموت متميزة جزئية ، وأن الآراء الخاصة باستمرار الحياة ، تلك التى يعززها شعور الجماهير وتعتز بها تصريحات الدين الجريئة ، هى آراء غالبية الأشخاص الذين تعوزهم الثقة الكاملة فى أنفسهم فينقادون بذلك للإجابة المتعاقبة بنعم ولا .

فالأقدمون الذين كانوا أول من أدرك استمرار الحياة فقدوا شجاعة عواطفهم ، وخففوا من غلواء فكرتهم عن الروح التى تستمر حية بعد الموت ونزلوا بها إلى صورة الشبح الكئيبة . ولما جاء المحدثون تواطأوا على الاحتفاظ كاملا بذكريات الموتى الزائلة ، واستعاضوا عن الوسيلة المهتزة والسبيل غير الثابت للذكرى بما هو ثابت ظاهريا فى الأرض من خشب وحجر وبرونز . وهكذا اتضح أن التعصب التذكارى المادى أسلم قاعدة للدوام والبقاء من الحقيقة العقلية القائمة على قاعدتها الخاصة . ولا يستهان بالدور الذى تلعبه العاطفة فى عادات الدفن الخاصة بجميع الأديان ، إذ أن هذه المادة الصامتة من الشك تفسد قلب الإيمان ، وتحول مدافن بعض الطوائف إلى ضروب متعددة من التصريحات للمادة لكى تساند الحقائق الروحية المشربة بالتوقف والتردد .

وهكذا يظل الموقف الطبيعى نحو الموت مزدوجا متناقضا . ففى إحدى اللحظات نقول : إن الموت مظهر وليس نهاية . وفى اللحظة التى تليها نقول إن الموت حقيقى ونهائى ، وإن أى رأى آخر وهم وخيال . وليس هناك أى مذهب ينادى بالاستمرار فى الحياة ، ثم ينفصل بأية حال من حقيقة الموت العامة الشاملة ، والمعاناة التى تصحبه ؛ إذ تظل هذه كلها الحقائق والمعلومات الخاصة بكل جدال ومناقشة وحجة .

— ٢ —

المعانى الإيجابية للموت

لو أن هناك أية فرصة هيئت لرؤية ما وراء الموت ، فإنه يجب أولا أن يكون فى وسعنا أن نرى الموت كما هو . ولكى نرى الموت حقا ، يجب أن نعرف ما للموت من معنى بالنسبة لكل من الجنس والفرد الذى يموت .

من المعتاد أن ينظر الإنسان إلى الموت على أنه شر صرف ، ولعله أقسى أنواع الشرور . وقد اعتبره المتشائمون حجتهم الأخيرة ، ناسين أن الحياة إذا كانت شراً ، فإن الموت الذى هو المانع الوحيد لاستمرار الحياة لابد وأن يكون خيراً . أما إذا كانت الحياة خيراً ، كما يعتبرها الشعور العام ، وإذا كانت النفس تنتهى بالموت إلى العدم وتظل عدماً إلى الأبد بالنسبة لذاتها ، فلابد أن يكون الموت إذن الطامة العظمى . وإذا كانت الحالة التى تصل إليها الأشياء فى النهاية تعطينا حاصلا دائما لقيمها ، فليس فى وسعنا أن نتجنب رأى تولستوى ، القائل بأن أى فناء كامل يلقى بظله إلى الوراء فيبطل قيمة كل عمل عظيم يتم إنجازه فى الوقت الحاضر . ويعكس الدين الشعور العام بشر الموت عندما يطلق عليه اسم أجر الخطيئة .

وعلى الرغم من ذلك فإذا كان الموت ، الموت العضوى ، ثمنا لأى شئ ، فلن يكون ثمنا للخطيئة وإنما هو ثمن للحب . لأنه إذا كان من المقدر على الناس عن طريق الحب أن ينجبوا باستمرار أجيالا جديدة من الناس ، فلابد للمسنين أن يمضوا . فسعة العالم محدودة ، ومن غير وفاة دائمة لا يمكن أن تكون هناك طفولة دائمة . ومن غير طفولة ، فإن الحب ، الذى هو عملية انتقال وتحويل ، والذى تنحصر متعته الكبرى فى نقل الحياة ، يختنق فى مهده . وما الحب إلا التقبل البعيد والاحتفال المديد بزوال الشخص ذاته . فإذا ما جاءت الوفاة كانت الذكرى المفرحة والتمجيد البهيج للحب .

أما بالنسبة للجنس ، فالموت معناه المرونة فى تغيرات التاريخ . فالموت يجعل دوام تعليم المسنين طرقا جديدة عملية غير ضرورية ، فعندما يمضى المسنون ، تمضى معهم قوانينهم الجامدة الصارمة . والدرع التى يلبسها المحاربون إذا ما صبّتَ وشكلت من قطع طويلة – حتى وإن كانت هذه القطع مرنة لينة – تصبح عدوة لسرعة الحركة وخفتها . فى حين أنه إذا صنعت الدرع من رقائق أو حلقات صغيرة جدا – حتى وإن كانت كل واحدة منها صلبة لاتنثنى – فإنها تتشكل بسهولة طبقا لجميع ثنيات الجسم الطرية . ولوكان آدم ، ونوح ، وسقراط ، وكنفوشيوس لا يزالون بيننا ، فكم كان يضنينا إشاعة آرائهم كل يوم وتأثيرها فى شئون وأحداث الساعة : ألم يكن من الممكن أن إحساسا خاصا بالإنصاف والعدل يدفعنا للتآمر على تجاهلهم ، حتى تتمكن الأصوات المعاصرة من أن تجلجل وتظهر بقدر مالها من طنين وأهمية ؟ فلو لم يكن هناك موت طبيعى لاضُطر المجتمع إلى فرض نظام ما للموت الصناعى ، كالإبعاد عن المجتمع بطريقة كريمة مثلا ، وذلك خشية أن يقف أصحاب السلطة بنفوذهم المتراكم ، إرضاء لكرامتهم ، سدًّا مانعا أمام الأصوات الحديثة الظهور ، ثم يعترضون طريق وصولها إلى مرحلة النضج خلال ممارسة الرأى الموثوق به .

ولا يقتصر الأمر على أن يصبح الشيوخ سلبيين – إذ ليس من الضرورى أن تكون تلك حالهم – وإنما غالبا ما يصبحون على شئ من الحكمة والحصافة ولكى تسير عجلة الحياة قُدُماً يجب أن يدفعها جزئيا عدم تبصر أولئك الذين يأخذون على عاتقهم تنفيذ المستحيل ، وهم لا يدرون ما يفعلون ، أم الموت فهو الذى يضمن أن زمام الأمر لن تقبض عليه أيدى المحنكين وثاقبى الفكر بل يتولى القيادة الشباب الذى تنقصه الحكمة ، والذى يحتمل بدرجة كبيرة أن تصحبه شرور جديدة ، وأن يصحبه بالرغم من ذلك أيضا النزر اليسير من الخير الذى لا يدرك بطريقة أخرى .

وبدون الموت يصبح التفاوت فى السن وحده أمراً شاذًّا فظيعاً ، ويغدو الاختلاف بين الكهول والشباب شيئا لا يطاق . ومادامت القاعدة القائلة بأن

من له يعطى ويزاد تسود المجتمع ، فإن المزايا المرتبطة بالسلطة والمكانة والتي يزداد عددها بطريقة هندسية لابد أن تتطلب نهاية طبيعية إذا لم يكن من المقدر لها أن تهدم تقارب الإنسان من أخيه الإنسان ، وهو الأساس الذى يقوم عليه المجتمع . ولا يجد الناس هذه النهاية إلا فى ديمقراطية الموت : تلك العدالة الآلية الخشنة ، التى تعمل من غير جلبة ، وتحيل من غير توقف إلى التراب الحقير كل الانتصارات الباهرة التى هى نتيجة البسالة الشخصية ، ثم توزع ثمرة تلك الانتصارات على أفراد جدد . واذا ما أظهر الناس ميلهم الى الرأى القائل بأن هذه الشخصية العظيمة أو تلك لا يمكن الاستغناء عنها ، لقدم الموت لهم الدليل العملى بأنه ليس هناك من هو ضرورى للجنس . ولذا يسترد الجنس البشرى صحته العقلية من وقت الى آخر على الرغم من التجائه دائما إلى الراحة والسهولة ورفع شأن من يمثله إلى حد عبادة أبطاله .

وأكثر من هذا فحقيقة أن للحياة حداً زمنياً ، يتيح أن يكون لها أيضا شكل وشخصية مميزة . فيمكن أن يجمع عملها ويعتبر ككل ، إذ هى تمثل شيئا ما يمكن تحديد شخصيته .

ولو أننا استبقينا أفلاطون على قيد الحياة ألفى عام ، يتقدم وينتج أعمالاً عظيمة ، كما يجب أن يفعل أفلاطون ، حتى يبلغ إنتاجه الحد الذى بلغه تاريخ الفكر الغربى كله — فما الذى يمكن إذن أن يمثله أفلاطون فى عقولنا ؟ ومن يستطيع التفكير فى أفلاطون أو الكتابة عنه كذلك ؟ ويتعثر بل يفشل تاريخ حياة الإنسان إذا لم تصبح الحياة ، المحددة كأى عمل فنى ، الأنشودة التى تميز بصورة ما العصر الذى تعيش فيه ، على أن يكون لها بالفعل دور تاريخى خاص بها ، وإنتاج محدد المعالم فى الحصيلة العامة للدولة . ولا يبدأ الناس فى اكتشاف قيمة عمل الفنان ووضعه التاريخى إلا بعد موت ذلك الفنان .

ويظل الوعاء الذى يضم الحياة بين جوانبه لدنا غير مكتمل ، إلى أن يأتى الموت ، ويستولى على كل محتوياته ، ثم يسد الوعاء بثنى حافته إلى الداخل . وهنا يمكن للإنسان أن يتحدث عن نوع تلك الحياة وشكل ذلك الوعاء ، وتصبح

هذه كلها تفسيراً لمعنى العالم الخاص بذلك الاسم الشخصي . وقد يجوز لنا أن نقول إن الشئ الذى نسميه « فردية » ليس حقيقة كائنة من قبل وإنما هى بالأحرى إمكانية نتوقع حدوثها إلى أن يأتى الموت فيحدد معالمها . وعندئذ يصير هذا الشخص وحده حقيقة كاملة المعالم ، له من الصفات ما يميزه عن أى شخص آخر .

وهذه الاعتبارات التى هى بعض من كثير تضفى على الموت قيمة إيجابية بالنسبة للعالم بوجه عام وهو يشهد مجئ أفراده ورحيلهم . والبشرية كموكب يسير أفضل من البشرية كمتاع ثابت ، كما أن السائل المتدفق يتضح أن له ، حتى فى مجال القيم ، امتيازه على نوع المادة القديم .

ولكن من جهة أخرى ، ماذا يمكن أن يعنى الموت – بالنسبة للفرد الذى يموت ، أو الذى من المقدر له أن يموت ؟ إنه لأمر طبيعى أن ترسخ فى ذهن كل فرد نظرية الموت العامة السائدة فى مجتمعه : فإذا ما طبق الفرد هذه النظرية السائدة على زواله شخصيا ، لاعتنق كإنسان وجهة النظر عينها . وهذا ما يفعله غالبية الناس بنجاح ، إذ أن أول ما يقابلون هى النظرة العامة مصحوبة بأوسع ما يمكن من القوة والسلطان . مادام الجميع – فيما عداه شخصيا – يستطيعون التفكير فى موته على أنه موت شخص آخر غيرهم . أما بالنسبة للميت ، فإن موته شخصيا إن هو إلا خبرة خاصة به وحده لا يستطيع المجتمع أن يتدخل أو يشترك فيها ، وعلى هذا يعجز عند إصدار حكمه عليها . وبينما يخفف التوفيق الفلسفى الجزئى بين العقل الاجتماعى واختفائه الذاتى ويهون الأمر ، فإنه يجب أن يسهم أيضا بإضافة غصة أخرى ويؤكد وقوع الحادث فى خلوة وانفراد .

ومن الواجب علينا أن نلاحظ أن إيمان الفرد بموته شخصيا إن هو إلا إيمان مكتسب ، وعادة ما يكون متأخراً ، وليس مولودا على الإطلاق ، والإحساس المباشر بالحياة لا يمس حدوداً للبداية أو للنهاية : فالوجود على قيد الحياة هو أن يتوقع الإنسان أن كل لحظة آتية ستتلوها أخرى . وليس الشعور انتباها موجها إلى الحقائق والأحداث التى تقع على الفور وحدها ، وإنما هو أيضا امتداد زمنى إلى

الأمام وإلى الخلف ، يربط ما هو كائن بما كان وبما سيكون . ويبدو منطق هذا النوع من الشعور واضحا ظاهرا : ومادام أنه لا وجود لهذا الشعور إلا وهو يدير عجلة الزمن بهذا الطريقة ، فإن اللحظة التي لا تتلوها لحظة أخرى لن تكون لحظة شعورية . وعلى ذلك فإن اللحظة الأخيرة فى حالة الشعور (وشأنها شأن اللحظة الأولى) هى أمر مستحيل منطقيا . فلا أول الحياة ولا آخرها يمكن أن يكون محل تجربة أو خبرة ، كما لا يمكن أن يتحقق كلاهما فى الخيال . وعلى ذلك فإن الإيمان الذى يكتسبه كل إنسان ناضج بأن موته شخصيا آت لاريب فيه ، ليس إلا اختباراً عقليا ، لا معتقداً وجدانيا .

ويفسر هذا الموقف بعض تلك الريبة التى ألمحنا إليها أولا ، والتى تلازم باستمرار تفكير الفرد فى موته شخصيا ، حتى ولو كان هذا التفكير بعيداً عن التفكير العام فى المصير البشرى . ولكن وفاة الإنسان العادية الشائعة لابد أن يكون لها فى النهاية وقع فى نفس كل سقراط . ويعقب الصدمة الأولى الناتجة من الاستدلال الذى له قوة وتأثير الاكتشاف الأليم ، ذلك الاكتشاف الذى هو أن مصيرى ، أنا أيضا ، الموت ، أقول يعقب تلك الصدمة نتيجة عملية شديدة – إن هى إلا ميل إلى كبح جماح أغراض بعيدة المدى واهتمام بالزمن يشوبه القلق ، وكأنه اهتمام بشئ نفيس لاحدَّ لنفاسته لأنه كمٌّ محددٌ حتما .

وهنا يجد الإنسان القيمة الإيجابية الأولى لموته الشخصى ، إذ لا يدرك الفرد طبيعة الزمن إلا من خلال هذا التأمل وتلك الصورة .

ولو أن فى حوزة الإنسان زمنا لا نهاية له يبدده فى كل عمل لصار شخصا غريبا عن حالية اللحظة – أى حالة حدوثها مرة واحدة ، أى وحدانيتها ! أما إذا أدرك الإنسان أن عدد « الآنات » (اللحظات الحالية) التى يمكن الحصول عليها محدود ، وأن « الآن » (أو اللحظة الحالية) لن تعود ثانية ، لعرف ماهية الصفة الزمنية ، وكيف أنها لا تنقض ، ولا توقف ، ولا تلين . وهكذا يحتل « الحاضر » لنفسه مركزاً – ويصبح معروفا بالبوابة غير المرئية التى يدخل خلالها المصير ، ثم يتخذ فى سكون ، وبين يدىّ ، أشكالا لا يمكن تغييرها . وأبداً فى

النظر إلى فترة زمنية معينة على أنها موضع حياتى : وتحدد شخصيتى عندئذ بتلك الحقبة التى تعتبر من هذه الوجهة كمية أملكها . أما المستقبل فهو على الدوام منطقة الإمكانية . وأما وقد وضع خط فاصل عند حدوده الخارجية ، فأصبح يتميز بصفة إضافية هى « الفرصة » ، تلك الفرصة الوحيدة الفريدة فى بابها . ولن يكون هناك أثر لهذه الذات ، كما أنه لن يكون هناك أكثر مما يضمه هذا الزمن المحدد واقعيا . والآن للمرة الأولى أدخل حقا إلى مجال الزمن وأندمج فيه ، وما هذا الإدراك الرشيد ، وهو التاريخ الحق لنضجى الإنسانى ، إلا مرحلة وجود ، إذا ما مررت بتجربتها فإنى لن أتنازل عنها عن طيب خاطر.

ويرجع ذلك إلى أن النضج البشرى ، الذى يصطحب معه التركيب الجديد الشامل لكل الأغراض ، عن طريق إدراك **الحدود** ، إن هو إلا تقدم ملحوظ فى معرفة الذات . وبالرغم من ذلك فإن تقبل الموت بهذه الطريقة لا يمكن أن يكون شأنه شأن مسالمة الموت ، فالإنسان يواصل الأمل والتفكير فى أشياء مستحيلة لإطالة الحياة ، أو لنقل مناشطها التى لم تكتمل إلى دائرة أخرى . ولكن ما إن يحين الوقت المناسب حتى يدرك الفرد أن هناك مظهراً آخر للموقف – هو أن الحياة التى يعيشها تتجه إلى تهيئة الظروف العقلية اللازمة لإنهاء تلك الحياة ذاتها .

ونحن نسمع عن دورة الحياة العضوية ، عن اكتمال نمو الجسم وذبوله ، وما يصحب ذلك من فقد النكهة العقلية والإقدام العقلى . ونحن نسلم جدلاً ، فى حالة الأفول هذه ، بأن العجز الجسمى هو الذى يفرض محنته ببطء على العقل ، وهكذا يبدأ الموت فى الواقع قبل أن يتم أمره بمدة طويلة ، لسبب واحد هو أن الجسم قد اجتاز أوج مجده . ولم لا يخطر لنا أن هناك أيضا دورة حياة عقلية يمكن عن طريقها ، حتى من غير عون الجسم ، أن نهيأ للترحيب بالموت ؟

فلنتأمل هذا الرأى : إن الحياة التى يعيشها أى كائن بشرى ، هى سلسلة من القرارات ، وإن كل قرار يحدث أثرا بمقتضاه يصبح واقعا كل ما سبق أن كان

مجرد احتمال واحد من بين الكثير . وقبل أن أتخذ قراراً فإن مجال الاحتمال الخاص بي يتميز بصورة خاصة بين العمومية والحرية . فإذا ما اتخذت القرار ، فإن احتمالاً واحداً يكون ، كما نقول ، قد « تحقق » ، فى حين أن الاحتمالات الأخرى قد أهملت وفى واقع الأمر هدمت وتلاشت . أما هذا الاحتمال الذى تحقق فتثبت أركانه ، ويحدد زمانه ، ويرتبط ارتباطا وثيقا معقدا بكل الظروف التى تتعلق بزمانه ومكانه الخاصين به ، فمثلا مادمت أرغب مجرد الرغبة فى تناول الطعام ، فإننى أظل حراً فى اختيار ما أتناوله والمكان الذى أتناول فيه . أما إذا قرر لى أن أظل على قيد الحياة فعلى أن أتخلى عن هذه الحرية وأن أصل إلى القرار الواقعى لتناول الطعام ، ويجب على إذن أن أحدد المكان وألتزم بالطعام الذى يمكن الحصول عليه فى تلك الساعة ، وذلك المكان ، وبكل ما له صلة وعلاقة به . ومهما تبلغ بصيرتى فهى غير كاملة ، حتى إننى فى مجال الاختيار أجبر على تقبل الكثير الذى لم أتخيره . وموجز القول ، أن القرار يجب أن يساوم الحقائق الحاضرة ، وبهذه الطريقة يأخذ لونها ، ونمطها ، وأهميتها ، فالقرار ينحدر إلى عالم من الخصائص غير المقبولة ، ويتعرض لقدر من عدم التعقل ، وبغير هذا لا يستطيع أن يبلغ أرض الوجود الصلبة .

وهناك من الأشخاص من يلمسون فى حدة ويستنكرون هذه الوصمة التى تكتنف القرار ، هذا التقبل للتاريخ التعسفى فى غرض الفرد ، وهذا الانحدار إلى عدم التعقل والتمييز . ويؤلم هؤلاء القوم ضرورة اتخاذ القرار ، ويتفحصون كل ارتباطاتهم ، ويؤجلون التزامهم ، ويترفعون عن الانتماء إلى الطوائف ، والمجامع ، وحتى الصداقات ، مادام « أنه من واجب الأصدقاء أن ينزلوا من أبراجهم ليلتقوا » ، ولكن هذا الترفع معناه موت الفرد قبل أن يبدأ حياته . فليس من سبيل أمام الشخص إلا أن يغرق بنفسه فى مجرى التاريخ ، ويتقبل مركزه الزمنى ، ويستنشق أدناس التقاليد ، وتتحدد شخصيته كانسان مرتبط بهذه القضية ، وهذه الطائفة ، وهذه الحالة الطارئة .

وينسجم العقل مع بنات أفكاره ، وبخاصة الامكانات المثالية التى يكون قد

نسجها من مادة الخيال ، واذا ما اعتبرنا هذه الامكانات خيالية ، فإنها لا تعدو أن تكون بدعا وخرافات ، أما إذا نظرنا إليها على أنها تشمل العناصر المكونة للقيمة ، فإنها تطالب بالوفاء والرغبة سواء بسواء . ولكن الحياة التى يعيشها الإنسان إن هى إلا قران دائم بين الفكرة والحقيقة ، ومثل كل زواج ، فهى من جهة تحقق مصير الإنسان ، ومن الجهة الأخرى تحدد اللانهاية الخاصة به . ومن هنا عندما يتم الامتزاج بجميع ارتباطات الفرد ينشأ عامل تفريق وعزل ، أو قل ، تيار متزايد من النقد لتلك الصفات العرضية غير الملائمة التى يتقبلها الفرد مع كل قرار فتتراكم وتترسب فى منطقة الشعور بالذات ، وإلى جانب هذا ، عندما يجعل مرور الزمن منه شيئا معقولا بما له من مغزى خاص ، ينشأ باعث يرد الفرد إلى الكمال والحرية الأصليين . فإما أن يقل تعرض الإنسان شيئا فشيئا لسحر كل إطناب يثار وكل شأن بليغ يعلن عن نفسه ويتعلق بأحوال الدنيا الجارية ، وإما أن يتخير الإنسان وهم الخطورة والأهمية فى العرض العابر ويضيف إلى ذلك الوهم مسحة من الإرادة ، وكأنه شخص اعتاد فن التمثيل المسرحى . فالمشروعات الجديدة تخلب اللب ولكنها لاتبلغ حد الإقناع . والأمثال المألوفة تثير المشاعر ولكن من غير ما سيطرة على الإرادة ، والتعاطف العريض يخفف درجة تركيز طاقات الكفاية : فيأخذ مقياس القيم عند الفرد النسبة الخاصة به بدرجة كبيرة من حالات الرصانة والصفاء ، وبدرجة أقل من حالات الحماسة والمشاكسة التى تظهر على مسرح الحياة . وهكذا نجد أن الموت يكتسب معنى جديدا . .

ذلك أن الموت يبدأ أن يكون معناه التحرر من الثقل والعبء المكتسبين لكل ما هو غير معقول . فهذه الذات ، وقد ظهرت عليها الندوب ، وأصبح لها سمات مميزة ، وتحققت شخصيتها ، وتحدد زمانها ، لا حاجة بها أن تعيش إلى الأبد . فكإبراء وصفح عن الزور الذى مارسته الشخصية العملية ، يظهر الموت بما له من مناسبة ، وضرورة ، وجمال أيضا ، وبهذه الطريقة فإن الحياة التى يعيشها تولد فى العقل ، وفى الجسم سواء بسواء ، نوعاً من الرغبة فى الموت .

وفى الحقيقة فإن هذه الطباع التى يتميز بها العمر العادى موجودة بدرجة ما دائما . فالقدرة على اعتبار حياتى الشخصية مادة خاصة للتفكير ، تجعل من حياتى شيئا منفصلا عن الذات التى تحكم عليها – أى تصبح الحياة شيئا ليس له قدرة فحسب وإنما يمكن تقويمه أيضا ، كما أنه يتعرض للنقد والنبذ إذا دعا الأمر – وهذه القدرة هى العلامة الخاصة التى تميز الإنسانية .

ولست مطلق الحرية فى أى عمل أقوم به (سواء كنت حدثاً أوكهلا) مادامت تسيطر علىَّ إرادة الحياة التى لا مهرب منها . وتحت تأثير تلك الغريزة ، تبدو الحياة أعز وأثمن من أى شئ آخر ، وليس هناك خير مهما بلغت عظمته يمكن أن يبرر التضحية بالحياة ، لأنه إذا ضاع الشعور بالوجود ، فلن يبقى شئ آخر . وكلما فكرت فى ذلك ، شغلت بالى ضرورة البقاء حياً ، ويعنى هذا التمسك بالحياة التى أملكها فى إصرار المستميت ، وتصبح التبعات العادية التى يتحملها الناس فى غبطة – كالمخاطرات التى يقوم بها الجندى ، وعامل المنجم والطيار ، والرحالة ، بل إن الأعمال العادية من أكل ، ومحادثة وغفلة فى أثناء النوم ، أقول تصبح هذه كلها صورا من الجنون .

وعلى النقيض من الافتتنان بالبقاء على قيد الحياة بشكل معقول – مشوب بالخوف – تظهر الرغبة فى الموت وكأنها شرط ضرورى للحياة العادية . كما يبدو تقبل الموت بعد تأمل طويل وكأنه مرحلة جديدة من الحرية . والقدرة على قتل النفس (الانتحار) – سواء كان الفعل فى حد ذاته دنيئا أو نبيلا وسواء ، كان مباشرا ، أو هو قتل النفس غير المباشر الذى يحدث فى حالات مثل حالة سقراط ، أو الأشخاص الذين يعيشون حياة تبلغ درجة خطورتها حدًّا لا ينتظر الموت الطبيعى – إن هذه القدرة إن هى إلا قدرة مبجلة . فالمتاع أو العقار ليس ملكا لى حتى يكون فى وسعى أن أنقل ملكيته إلى آخرين . كذلك الحياة ليست ملكا لى حتى يكون فى وسعى أن أتخلص منها .

ولهذا النوع من الحرية ميزة غريبة خاصة فى أيامنا هذه بالذات . فعلى الرغم من أنه يخفى نفسه تحت قناع من الفكاهة الساخرة التى ترفض الاهتمام فى جد بالغ

بالشئ الوحيد الذى له أهميته الخطيرة بالنسبة للفرد نفسه ، فإنه إحدى سمات العظمة القصوى التى يتميز بها هذا النصر. ولقد أصبحت هذه الحرية شرطا لم يكن من المستطاع بدونه أن نصل إلى أقصى درجات التقدم التى وصلنا إليها فى العلوم ، والطب ، وفنون الصناعات . ولنستمع إلى طاغور ، الذى يعنف الرأى القائل بأن حضارة الغرب « مادية » إذا ما قورنت بالصفة « الروحية » التى تميز الشرق ، نستمع إليه وهو يدلل بصدق على هذه الصفة التى تكمن فى طيات تقدمنا الفنى الصناعى :

« عندما ترتفع الطائرة إلى كبد السماء ، قد يأخذ منا العجب مأخذه لأننا نعتبرها ذروة الكمال الآلى . ولكنها فى الحقيقة أكثر من هذا : إنها انتصار الروح . وذلك لأنه قبل أن يتغلب الإنسان ، فى الغرب ، على مهابة الموت لم يكن فى وسعه أن يتقن فن الطيران – أى فن الآلهة ! »

وعن طريق الموت ، إذن ، تصبح الحياة شيئا له مساحته وحدوده ، شيئا مختلفا عن ذاتى ، أستطيع عند الحاجة وعن طيب خاطر أن أدخره . وقد يكون هذا بدء رؤية ماوراء الموت . ولكننا لا نستطيع أن نحكم هل هذا حقيقة أو خيال إلا إذا تابعنا وعنينا بالتحليل المنطقى الذى ينضوى تحت آرائنا فى الحياة والموت .

- ٣ -

تمهيدات منطقية

عوائق لا ضرورة لها

كثيراً ما تشتم رائحة السخف والتفاهة التى تلازم معظم الجدل الذى يثار حول الخلود . فيبدو الفرد وكأنه يتأمل مباراة بين قوة مفككة ، هى الموت ، وقوة متماسكة ، هى الشعور الشخصى بالوجود . ويشبهها قياسا إلى حد ما بالمباراة بين القوة النافذة للقذائف والمقاومة التى تتميز بها صحائف الدروع المعدنية ، وكأن النصر فى جانب استمرار الحياة بعد الموت يمكن إحرازه إذا ما ثبت أن للروح قدرة خاصة على التمدد . كما يمكن أن ينظر إلى الخلود وكأنه بحث فى المواد التى تربط بين العقل والجسم ، وما إذا كانت هذه العلاقة بين الاثنين شركة أم وحدة . فإذا كان الاثنان وحدة بذاتها ، فإن موت الجسم يعنى بالضرورة موت العقل ، أما إذا كان الاثنان مجرد شريكين ، فقد يعنى الموت عندئذ فض الشركة ، وهكذا يطلق سراح العقل من رباط وثيق ، وقد يتقدم وحده بطريقة معتدلة ، أو يكون علاقة جديدة .

وما النفور الغريزى من مثل تلك المناقشة إلا دليل على أن الأسس التى يبنى عليها الحكم فى هذه القضية لا وجود لها فى مجال المدركات ، ولكنها تنتمى بالأحرى إلى تلك المنطقة التى فيها تسن القيم المحسوسة للأشياء تشريعا لحاسة الحق عندنا . وبالرغم من ذلك ، فليس هناك ما يبرر موقفنا إذا ما جانبنا النتائج المنطقية ، لأن الوظيفة الخاصة بالمنطق تنحصر فى الملاءمة بين آرائنا ، تافهة كانت أم هامة ، وفى إزالة البلبلة والالتباسات غير الضرورية أيضا . ويندر أن يفشل التحديد الدقيق لمشكلة ما فى إظهار جزء من حلها .

وهناك نوع من المنطق يستبعد مقدما كل ما له صلة بهذه المشكلة على أساس أنها نظرية ، وعلى ذلك فهى عديمة المعنى . وهذا البحث التحليلى ، الذى يؤدى

إلى اقتصاد شامل فى الفكر ، يتفق مع الطبيعة الوضعية التى تصرح بأنها تستخلص كل دلالاتها من الحقائق الملموسة الصلبة ، وهذه هى الطريقة الحديثة لاستحلاب الحجر (أى استغلاله للنفع المادى) . ولكن منطق أصحاب الطبيعة الوضعية هنا يهبط إلى المغالطة . لأن مشكلة الاستمرار فى الحياة ، كما أشرنا فى البداية ، ليست نظرية فى طبيعتها المباشرة ، ولكنها مسألة حقيقة تجريبية ، إذ تتعلق بحوادث تتم فى مجال الزمن . أما « استمرار الحياة » الذى يعنى اجتياز مجال الزمن إلى اللانهائية وانعدام الزمن فلن يخلو فى حقيقة الأمر من مغزى ؛ فهو إلى حد بسيط خبرة عادية (كما يحدث فى حالة شرود العقل) ، كما أنه فى كماله المثالى ، يعتبره أصحاب فلسفة وحدانية الكون الذين يؤمنون بحكمة الهندوس القديمة التى جاءت فى كتاب الأوبانيشاد ، من أمثال فيفكاناندا (الفيلسوف الهندى) ، أقول يعتبرونه المرحلة الأخيرة فى رحلة الروح . ولكن ليس هذا هو ما نعنى (أو يعنون) باستمرار الحياة . ففى حالة استمرار حياة الشخص ذاته ، فإن هى إلا قضية حقيقة مستقبلة . أما فى حالة استمرار حياة أشخاص ماتوا من قبل ، فإنها قضية حقيقة حالية ؛ فهل هم يعيشون الآن ويدركون كل شئ أم هم لا يعيشون ولا يدركون شيئا ؟ .

وإذا قلنا إنها مشكلة تجريبية فمعنى هذا أننا نقول إنه يمكن التحقق من حلها بالتجربة والخبرة . ولكن هذا بعينه هو وجه الغرابة فى المشكلة ؛ إذ ليس فى وسعنا نحن أن نقوم بتحقيقها ، وإنما يقتصر ذلك فحسب على من يستمرون فى الحياة بعد الموت . وإذا كان هناك قوم يستمرون فى الحياة بعد الموت ، لكان معنى الموت فى وضوح بالغ هو توقف اتصالنا العادى بهم . وإنى لا أثير هنا مسألة الخبرة النفسية الخاصة بإثبات التخاطر والشفافية وانتقال الأفكار ، ولكننى أستشهد فحسب بالموقف العادى الذى نسلم فيه بأن الأبواب مغلقة ، وأن الدليل التجريبى على استمرار الحياة بعد الموت بعيد المنال .

ولهذا السبب نضطر أن نبحث المشكلة بطريقة غير مباشرة ، بطرق فكرية نظرية . ولكن انعدام القدرة تحقيق على المشكلة بطريقة مباشرة لا يبرر إبعادنا لها

أو إقصاءها عنا أكثر مما كان يمكن أن يبرر انعدام المعاملة بين بيرو وإسبانيا فى عام ١٤٠٠ ميلادية إنكار الواحدة لوجود الأخرى .

وعلى ذلك فإن مشكلة الخلود ليست قضية نظرية يعتمد حلها على بحوث نظرية . بل تنحو هذه البحوث النظرية عن الاتصاف بكونها عديمة المعنى عن طريق أكثر المعايير الموضوعية يقينا ، إذ يقوم على أساسها شئ معين . وإن هذه الإشارة الضرورية إلى النظرة العالمية الواسعة هى التى تخرج المشكلة من مجال الاحتمال أو عدم الاحتمال ، حيث يظن معظم التقدير المعاصر أنه مكانها . فمن الآراء السائدة ، على سبيل المثال ، نتيجة للارتباط الوثيق بين العقل والمخ ، أن استمرار الحياة أمر غير محتمل . هذا إذا لم نراع الدقة فى الحديث . فإن كان هناك تباين مشترك دقيق بين العمل المخى والعمل العقلى ، فإن استمرار الحياة لا يكون غير محتمل وإنما يصبح مستحيلا . ولا يتعلق عنصر الشك بالنتيجة وإنما بالتعليل الذى يؤدى إلى المقدمة المنطقية ، وهى التباين المشترك المزعوم . فإذا كانت تلك المقدمة خاطئة ، لفشلنا فى استبعاد استمرار الحياة فشلا كاملا ، وليس تدريجيا . فليس هناك درجات متوسطة من الاحتمال .

وهذا يوضح تأكيدنا بأن استمرار الحياة ليس محتملا كما أنه ليس غير محتمل ، وذلك قبل أن يحدد الفرد نظرته إلى العالم أو إلى ما وراء الطبيعة . ولما كانت مهمة علم ما وراء الطبيعة هى تحديد أنواع النظام والفوضى الموجودة فى العالم ، فإنه على أساس هذه الأنواع من النظام يصدر الحكم على احتمال أى واحد منها . فقد يستبعد نوع من النظام استمرار الحياة ، فى حين يحتاج إليه نوع آخر ، على حين أن نوعا ثالثا من النظام قد يبين أن استمرار الحياة أمر ممكن فى ظروف معينة . ولكننا لا نتعامل ألبتة أو نهتم فى أية حالة بالاحتمالات .

ولعل هذا التحليل يؤدى بنا إلى توقع ظهور ما يشبه الدليل ، سواء على وقوع استمرار الحياة أو استحالة وقوعه . ويبلغ بعض الأشخاص حقا حد الاقتناع عن طريق نظرتهم العامة إلى العالم . فإذا ما اعتقدوا أن للكون وحدة وغرضاً سائداً ، أو أن له على وجه الإجمال نوعا من المغزى ، فإنهم يصبحون على أتم استعداد

لأن يجزموا بأن عقول الناس لابد قادرة بطريقة ما على مواصلة مغامرتها . أما إذا اعتنقوا النظرية القائلة بأن الحياة البشرية والشعور بالوجود هما حادثان هامان فى عالم ليس له ككل تركيب غرضى ، ولكنه حقيقة مادية بسيطة عند تحليله النهائى ، فعندئذ يتحتم عليهم أن يعتبروا استمرار الحياة شيئا عديم المعنى فوق أنه مستحيل أيضا .

وإذا بحثنا الأمر من وجهة نظر التاريخ البشرى ، فإننا نجد عادة أن أولئك الذين يقررون صحة الخلود يحدوهم الأمل أكثر من اليقين ، فى حين أن أولئك الذين ينكرون الخلود يضعون أنفسهم عادة فى مركز يبدو وكأنه يتميز بقوة الدليل القاطع . أما أنا شخصيا فلم تترك هذه الأدلة التى قدمت لإثبات خلود الروح إلا أثرا طفيفا فى نفسى . فلا أعتقد أن الروح فى حد ذاتها لا تفنى ، بسبب بساطتها المطلقة أو صفتها كمادة . ويبدو لى أن الفرق المشار إليه آنفا بين وحدة العقل والجسم وارتباط العقل بالجسم ، ذو قيمة منطقية ، ولكنه ليس قوة فعالة فى هذه المشكلة ، وذلك لأن اقتران العقل والجسم على أية حال وثيق إلى حد أننا لا نستطيع أن نعتبر أى واحد منهما كيانا كاملا بدون الآخر ، كما لا يمكننا أن نبرئ العقل من المسئولية إزاء ما يفعله الجسم .

كما أننى لست مقتنعا بالحجج المثالية العادية المأخوذة من الواقع السابق الخاص بذات الفاعل من جهة ما تقوم به من أعمال . وفى الحقيقة فإن الذات البشرية المدركة تتعاون فى بناء عالم الأشياء الخاص بها ، لأن الإدراك معناه التفسير ، والتفسير هو القيام بالعمل . وبالرغم من ذلك فالذات البشرية ليست المبدعة الوحيدة لأعمالها ، كما أنها لا تقوم بالإنشاء والتركيب بمحض اختيارها الحر ؛ بل لابد أن يكون إنتاجها صورة ثانية وإلا فهو إنتاج زائف . وهكذا تعتمد « الأنا » على الواقع الخارجى ، حتى وهى تعمل . فلو أنها فصلت عن المصادر الأصلية لعالم الأشياء الخاص بها ، لما تمكنت الذات المتبقية من أن تصبح شخصا كاملا ، ولفقدت القدرة على الحياة أيضا .

وإنى لأستريح أكثر عن ذى قبل إلى الحجة الجبرية التى يمكن استخلاصها

من رأى عالمى على طرفى نقيض مع كل من المذاهب المادية ، أو الطبيعية ، أو الواقعية ، أو السلوكية الغبية سواء بسواء . وهذا الرأى الذى يصل إلى التفهم الكامل للحقائق العقلية عن طريق الجهاز العصبى ، ويستبعد طبقا للقاعدة كل إشارة إلى الشعور على أنه عامل فى نشاط الكائن ، يتحتم عليه أن يعتبر العقل حقيقة لا يجنى من ورائها أية فائدة ، وعلى ذلك فلا يمكنه أن يقدم لها أى تفسير . وفى رأى السلوكيين ، فإن الكائن الذى يؤدى عملا يصبح أكثر صفاء ويقوم بنفس العمل تماما ، لو أنه عديم الوعى والشعور . وليس بخاف أن السلوكى لا يستطيع أن ينكر وجود حقيقة الشعور ، فى ذات شخصه على الأقل ، ويدعى أن ما حوله من أجسام بشرية تلازمها هذه الظاهرة عديمة الجدوى ذاتها . ونتيجة لذلك يتحدث إلينا ، نحن إخوانه فى البشرية ، ويشعر بالأسى نحونا إذا ما تألمنا أو توجعنا . ولكن وجود الشعور فى العالم يحيره إذ ينبغى ألا يكون له وجود فى مقدماته أو فروضه المنطقية . وعلى أن أفضى بأن النتيجة التى ينبغى أن نستخلصها من هذه القضية اللاقياسية الشاذة هى أن الشعور حقيقة مستقلة ترعى القوانين الخاصة بها وتسلك السبيل الخاصة بها فى هذا الكون . وكلما ازدادت نظرية السلوكى كمالا ، ازدادت درجة اضطراره للتخلى عن بذل أى مجهود لإدراج هذه الحقيقة الغريبة الزائدة عن الحاجة ضمن نظام ما يطلق عليه اسم « الطبيعة » ، وعليه أن يرد المسائل الخاصة بأصلها ومصيرها إلى قوانينها الجوهرية الذاتية . وهكذا تصبح بالنسبة له شيئا خارقا للطبيعة قطعا . ولن يكون لموت المخ ، طبقا لهذا الغرض ، أية علاقة بالمصير المستقبل لما نسميه بالذات .

وليس بخاف أن هذا التعليق سلبى بحت فى قيمته ؛ إذ أنه يساعدنا فحسب على أن نريح عقولنا من ناحية المنع المؤكد الجرئ للمشكلة على أيدى أولئك المنطقيين غير المنطقيين الذين يتشددون إلى أقصى الحدود فى منعها . ولنشرع فى تأمل عقبات منطقية أخرى فى سبيل الوصول إلى رأى صائب فى المشكلة .

وإذا نحينا جانبا النتيجة المادية ، التى تفلت من طريقها ، لوجدنا أن المقدمة

العقلية الرئيسية التي نستخلص منها نتيجة عدم استمرار الحياة تنحصر في وحدة **الكون المألوفة لنا** : أى إن العالم واحد — وليس هناك « عالم آخر » . فإذا لم يكن هناك عالم آخر ، فليس هناك موضع للأرواح المنتقلة إلى عالم الأموات ، حيث إنه من الواضح أنه لا مكان لهم في هذا العالم (إلا بنوع من التناسخ ، الذى نستبعده أيضا من المناقشة) . والاعتراضات على وجود عالم آخر أخلاقية كما هى تركيبية أيضا ، إذ يصر كل من الخلق الاجتماعى والدين الإنسانى فى عصرنا هذا سواء بسواء على أنه من المؤكد أن يحدث خلاص الروح والعالم فى المكان الحالى لوقوع الأحداث ، وأن تكون جزءا فى عملية التاريخ البشرى . وسنعير هذه النقطة اهتمامنا فيما بعد . أما الآن فإننا نهتم فحسب بمفهوم « الآخرية » .

ولم يجد خيال أولئك الذين كانوا أول من تصور استمرار الحياة بعد الموت أية صعوبة فى تحديد مكان الحياة أو الحيوات الأخرى . فصوروه مكانا قصيا ، كالسموات التى تعلو النجوم ، والجنة الغربية ، ومملكة أوزيريس أو مملكة هادس تحت الأرض . وكان العبور إلى هذه الأماكن كناية عن رحلة الروح ، خلال طريق محفوف بالمخاطر ، تصحبها تغيرات عقلية غريبة بلاشك ، ولكنها بالرغم من ذلك تتميز بالحركة ، شأنها فى ذلك شأن الجسم المادى : ولن تتعدى الحركة نطاق الكون المعلوم المحدد مكانه وزمانه — فالحياة الأخرى كانت ولا تزال فى جزء ما من هذا الكون . وما إن ازدادت السفسطة الفلكية ، حتى ترك المتدينون الحبل على الغارب لعقولهم لكى تتعمق فى إمكانية إقامة الروح على كواكب أخرى . وربما كانت طرق الانتقال إلى هناك سحرية ، ولكن بالرغم من ذلك فقد كانت تلك المناطق داخل نطاق « الطبيعة » .

ولم يعد أى من هذه المفاهيم ممكنا . فلو أن هناك حياة أخرى ، لوجب أن تكون هناك طبيعة أخرى . ولو لم يكن هناك إلا نظام مكانى زمانى واحد ، لما أمكن أن يكون هناك إلا طبيعة واحدة ؛ فتعريف الطبيعة هو أنها النظام الذى يضم جميع الأحداث التى تقع فى الكون المحدد بمكانه وزمانه . أما كلمة « آخر » فهى كلمة خداعة مضللة . ويمكن استعمالها استعمالا سلبيا للتعبير عن أى شئ جزئى

غير تام ؛ فأى شئ له حدود ، من الممكن أن يوجد له نظير آخر . ولكن إذا ما طبقت كلمة « آخر » على الأشياء غير المحددة كلها ، فإن الكلمة تفقد معناها ؛ فنحن لا نبدو أمام أنفسنا وكأننا نعنى شيئا معينا بهذه العبارة « العالم الآخر » إلا إذا حدث أن رسمنا بطريقة غير شرعية حدوداً خيالية حول هذا العالم . وهكذا تدور فكرة أصحاب مذهب وحدانية الكون .

وترتبط هذه الفكرة بصورة خاصة ومدرك معين للمكان . وطبقا لهذا المدرك ، فإن المكان الذى نعيش فيه كامل تام من حيث نوعه الذى يتميز به ، ولكونه كاملا يجب أن يكون فريداً : ومادام يشغل (أو قل إنه بالأحرى يعنى) كل الفراغ الموجود ، فليس هناك « فراغ خارجى » يمكن أن تنتشر فيه عناصر مكان آخر . وإذا ما عرضنا المسألة من الناحية الفنية ، فيمكننا أن نعتبر « المكان المطلق » وحدة كاملة من الأماكن تجرفها دائرة آخذة فى التمدد والاتساع تتمركز فى نقطة معلومة وتتحرك تجاه الخارج من غير ما حدود . كما يمكن أن يعرف المكان المطلق كذلك بأنه الوحدة الكاملة للأماكن التى يمكن الوصول إليها من نقطة معلومة بمواصلة الحركة ، أو التى يربطها بنقطة معلومة كل من البعد والاتجاه . ولكن لو أن النقطة ، أ ، يمكن الوصول إليها من نقطة أخرى ، ب ، لأمكن عندئذ الوصول إلى ب من أ ومن ثم فإن أية نقطة فى المكان ، شأنها شأن أية نقطة أخرى ، تصلح لأن تكون مركزا – فكل نقطة يمكن أن تحدد المجموعة الكاملة نفسها . ولو أننا حاولنا أن نحدد مكانين مختلفين ، وذلك بأن نبدأ من نقط نائية ، لما وصلنا فى النهاية إلا إلى تحديد المكان نفسه .

وبهذا المنطق نفسه ، لو أننا حاولنا أن نحدد مكانين أو أكثر توجد فى وقت واحد ، لوجب أن تبلغ العلاقة بينها بحيث لا توجد بينها أية نقطة مشتركة ، كما لا يمكن أن يكون مكان خارج مكان آخر ؛ لأن « الخارجية » إن هى إلا علاقة مكانية ، أى إنها علاقة بين شظيتين من المكان نفسه ليس بينهما أية نقاط مشتركة . فلو أن هناك ، إذن ، مكانا « آخر » ، لأصبح من الضرورى (والكافى كذلك) تحديد نقطة لا ترتبط بأية نقطة فى المكان المعلوم بوساطة البعد والاتجاه .

ومن الطبيعي أن نفرض أنه لا يمكن تحديد مثل تلك النقطة ، وأنه بناء على ذلك فليس هناك مكان آخر .

وهذه كانت وجهة نظر « كانط » ؛ فقد كان متأثراً تأثرا عميقا بالرأى الذى ينادى بأن أى شئ له من الصفات المميزة ما يجعل من المستحيل أن يكون هناك سوى مثال واحد منه ، وذلك المثال كامل لا نهائى . وقد تحققت معجزة كانط ؛ فصحيح أن علم الرياضيات الحديثة اعتاد أن يذكر جمعا من الأماكن ، ولكنه يذكر أنواعا مختلفة من المكان . وهندسة إقليدس المكانية أو غيرها سواء بسواء تذكر كذلك أمثلة كثيرة من الأماكن من نوع واحد ، وبالرغم من أن كل مكان من تلك الأماكن كامل ، إلا أنه ليس هناك واحد منها من اللازم أن يشترك مع أى مكان آخر فى أية نقطة . وتنشأ هذه الحرية فى إقامة الأماكن من تلاعب الخيال عند وضع المجموعات المتبادلة من العروض التى يمكن أن يستخلص منها نتائج جبرية متباينة خاصة بالهندسة .

ولا يفترض علم الرياضيات الحديثة أن هناك أكثر من مكان واحد حقيقى أو واقعى .

أما الأماكن العديدة التى يذكرها فى صيغة الجمع فهى خيالية .

وعلى الرغم من ذلك ، فمن الأهمية بمكان تحقيقا لأغراضنا – أن يكون فى وسع الخيال أن يتعامل مع العديد من الأماكن . ونحن لا نهتم إلا بالمعنى الذى يمكن أن تؤديه العلاقة بين « الآخرية » والمكان إذا ما استعملت معه . فإذا استطاع علم الرياضيات أن يحدث انتقالا له دلالة من مكان إلى آخر ، فإن ذلك الانتقال قد يمدنا بالعلاقة التى يبحث عنها .

وبالنسبة لعالم الرياضيات ، ليس الانتقال غير عبور عقلى بشكل واضح ؛ فكل مكان من أماكنه يقوم بإنشائه عمل من أعمال الفكر . والمرور من مكان إلى آخر إن هو إلا نوبة انتباه . وعلى ذلك فإن النقط فى واحد من أماكنه إذا كان لها علاقة ألبتة بنقط فى مكان آخر ليست لها بالتأكيد أية علاقات مكانية ، وإنما قد تكون الصلة فحسب عن طريق هذا الأصل العقلى المشترك . وإذا ما سألنا كم

تبعد نقطة فى مكان عن نقطة فى مكان آخر فإن هذا السؤال لا يحمل معنى أكثر مما لو سألنا كم يبعد مجرى الماء الذى فى الصورة عن أرضية الغرفة المعلقة على أحد جدرانها الصورة . فالمشكلتان متشابهتان تماما وفى غاية الدقة ؛ لأن الفن قد سبق الرياضيات بمدة طويلة فى ابتكار العديد من الأماكن ، شأنها فى ذلك شأن الأقاليم بالنسبة للعديد من العوالم التى لا تتداخل ولا تصطدم ، بالرغم من أن كلا منها كامل ولا نهاية له . وكما أن مأرب الكوارث التى تتخلل الرواية التمثيلية ليس هدم الدار التى تعرض فيها الرواية ؛ كذلك فإن العبور من عالم إلى عالم إن هو إلا انتقال عقلى ، لا هو مكانى ولا علىّ (سببى) .

والحلم ، بدوره ، قد سبق الفن ؛ ذلك لأنه فى أثناء الحلم ليس هناك بالضرورة أية نقطة مشتركة بين عالم المكان والزمان الذى تجرى فيه الأحداث وبين عالم المكان والزمان فى حياة اليقظة . ويعرض تركيب عالم الأحلام هذا الفرق الهام بينه وبين تركيب أعمال الفن : ففى الفن ، تبقى الذات ، سواء لعبت دور الملاحظة أو قامت بصنع العمل ، خارج الشئ المصنوع وتشعر بآخريتها عن العالم « الواقعى » . فى حين أن فى الحلم ، تقوم الذات بدور الفاعل الذى يختفى من الوجود بالنسبة له عالم اليقظة فى تلك اللحظة (إلا فيما ندر من المناسبات التى يدرك فيها الفرد أنه يحلم) ، كما يكون الانتقال إلى الحلم ومنه عملاً لا إراديا . ولحسن الحظ تترك الكوارث التى تحدث فى عالم الأحلام العالم الواقعى راسخا من غير أن تعتريه أية هزة ، وبالرغم من أن العكس ليس هو الحال ، فإن « الآخرية » ليست كاملة . ولكن العلاقات التركيبية ، التى تتضمن الانتقال داخل نطاق العقل من عالم إلى عالم ، تقدم لنا الصفات المنطقية التى قد تمكننا ، كما مكنت البدائيين من قبل ، من ممارسة فكرة عالم « آخر » من غير ما حيرة أو بلبلة .

وإلى هنا ، ونحن نتتبع الوجه المنطقى البحت للرأى القائل بحياة أخرى فى عالم آخر . ولا يدخل فى دائرة اختصاص المنطق البحث فى الأوجه المادية الثابتة لأية قضية علمية ؛ فهذه واقعة أمامنا . وهكذا إذا ما رجعنا إلى التعليق الخاص

بأن مثل هذه القضايا تترك فى العقل شعوراً بالتفاهة لا يمكن إقصاؤه ، حيث إنه لا مجال هنا لمسائل الحياة والموت ، فإننا يمكن أن نذكر أنفسنا بطريقة عادلة بأن قضايا الحياة إن هى إلا قضايا الفكر ، وإن الفكر غالبا ما توقفه عقبات غير ضرورية – لا تقلّ فى أيامنا هذه عما كانت عليه فى العصور السابقة ، وإن كنت أظن شخصيا أنها أكثر الآن ، حيث إننا نعيش أكثر وعيا بالفكر وأقل وعيا بالغريزة . كذلك فى الوقت الذى تتصف فيه الكثير من هذه القضايا بالتفاهة ، فإنه يمكننا أن نذكر فى دعة أنها ليست مشكلات العقول البسيطة الساذجة وإنما مشكلات العقول المثقفة الذكية – وهكذا يجب علينا من أجل الأذكياء أن نكون منطقيين فى كل لحظة .

— ٤ —

العقل والجسم الذى يضمه

ثمة قضية تمهيدية أخرى ، ليست منطقية بحتة ، ولكنها ترتكز على إحدى نقاط المنطق ، ولها تأثير بالغ شائع ، كما أنها تضرب بجذورها فى أعماق السفسطة العادية إلى حد يجعل من الأصوب لنا أن نعالجها على حدة . وما هذه القضية إلا العلاقة بين الجسم والعقل . وإنى أعتقد أن الحكم العام على قضية استمرار الحياة يرتبط ارتباطا وثيقا بهذه الملاحظة الآتية أكثر من أى ملاحظة أخرى . وما هذه الملاحظة إلا أن « العقل والجسم يتغيران معاً » وهى ملاحظة يؤكدها ويزيد من دقتها كل توسع فى العلم .

وما تسميتى هذا التأكيد بالملاحظة إلا تساهل وتسامح من جانبى ، لأننا لا نشاهد الاثنين قط وهما يتغيران معاً ؛ فنحن نرى الجسم فى صورة لا يمكن أن نرى بها العقل بتاتاً ؛ إذ نستدل على التغيرات العقلية عند الآخرين من التغيرات الجسمية — فالتغير الثنائى المشترك ليس هو نتيجة بقدر ما هو فرض . فأما وقد افترضناه فى عمليات وقتية ، فإن الفكرة تؤكد نفسها بوجه عام ، ثم نتقبل التدافق العريض بين دورة الحياة الجسمية ودورة الحياة العقلية وكأنه نظرية ثابتة الأركان إلى حد أن مجرد مناقشتها تحطّ من رأى من يجرؤ على المناقشة . وعلى أساس هذه النظرية ، فالموت هو الموت ، نهاية العقل كما هو نهاية المخ .

وطبقا لهذه النقطة فكلنا علماء ، ونحن لا نهتم إلا قليلاً بالقضية القديمة بين العقل العلمى والعقل الشاعرى ، لولا عبقرية أحد الشعراء القدامى التى لاتزال لها تعاليمها المنطقية . فمن رأى أفلاطون ، أن الروح لا يمكن أن يكون لها إلا جسد واحد فى الوقت الواحد ، ولكنها يمكن فى حيوات مختلفة أن تحل فى مجموعة من الأجسام المختلفة . أما أرسطاطاليس ، العالم ، فقد أزعجه بحق عدم اكتراث أفلاطون عندما سمح للروح لا أن تغير الأجسام فحسب ، وإنما سمح لها حتى بأن

تنطلق من أى جسم وتهيم خلال المناطق السفلى وهى متجردة من الجسد ، فرحة . وكأنها قد تخلصت من حمل ثقيل وتحررت من عدو التفكير السليم والأخلاق الحميدة . وإزاء مثل ذلك الخيال الذى لا يركن إليه ، أظهر أرسطاطاليس بحثا فعالا يؤكد فيه أن الفصل بين الروح والجسم إن هو إلا تجريد وشرود فكر : فهما جزءان عاملان لكائن واحد ، فالروح إن هى إلا الجوهر الحىّ لجسم معين ، وعلى ذلك لا يمكن إدراكها منفردة عنه .

وقد اختلف أرسطاطاليس مع عالم وظائف الأعضاء المحدث ؛ إذ كان يعتقد أن العكس صحيح أيضا ، أى إن الجسم لا يمكن إدراكه منفرداً عن العقل . فعندما نفكر فى جسم عضوى على حدة علينا أن ننسب إليه القدرة على الحياة : والنفس أو الروح إن هى إلا مجرد تحقيق تلك القدرة . فبدون الروح لا يعمل الجسم ، ولا يحيا ، ولا يكون نتيجة ذلك جسما حقا . والروح ، بدورها ، تصبح غير مفهومة غامضة إذا ما انفردت عن جسم معين تكون هى حياته ، شأنها فى ذلك شأن التنفس إذا ما انفصل عن رئة معينة ، أو البصر إذا ما انفرد عن عين معينة .

ووفقا لهذه النظرية ، فليس الجسم محلا لإقامة مستأجر يمكن عزله ، بل وأقل من ذلك فليس الجسم مكاناً لحجز الطموح الخلقى أو عقبة تقف فى سبيله : إنما هو ذلك الذى يعطى وحدة الروح حقاً فى الوجود ، ومنزلة ومقراً فى الكون . وكل روح معينة تكمل جسما معينا ، ولا يمكن أن تناسب أى جسم آخر . أما القول بأن روح رجل ما يمكن أن تظهر فى جسم ثعلب أو أسد فليس إلا طيف خيال أكثر سخفا من القول بأن روح قيصر قد ظهرت فى جسم موسولينى . ولعل أرسطاطاليس كان يستمتع لو أنه كان على قيد الحياة بالقضية التى أثارتها إحدى رسائل جامعة هارڤارد فى القرن السابع عشر ؛ إذ كانت الرسالة تبحث فيما إذا كان كلام « أتان بعلام » (عندما سأل الحمار بعلام النبى لماذا ضربه ثلاث دفعات) قد تضمن تغييرا وقتيا فى الحبال الصوتية للحيوان .

وتبعا لهذه النتيجة ، فقد اتجه الفكر الحديث اتجاها أرسطاطاليسيا كاملا .

وبهذا العمل قد أظهر عقدة كان أرسطاطاليس فى حل منها . وذلك لأن أرسطاطاليس الذى كان يجهل لحسن الحظ وظائف المخ الدقيقة – إذ كان ينظر إليه على أنه جهاز تبريد من نوع ما يحد من الحرارة الزائدة فى أخلاط الجسد (الدم والبلغم والسوداء والصفراء) – أقول لأن أرسطاطاليس تجنب الوقوع فى حيرة يسببها وجود عاملين يتحكمان فى آخر الحوادث عندنا . ومن محاسن المصادفات أننا نعرف مهمة المخ ، على الأقل جزئيا ، إذ هى التنسيق الأعلى للسلوك . ولكننا إذا ما عرفنا المهمة التى تقوم بها عقولنا ، تظهر لنا كذلك أنها التنسيق الأعلى للسلوك . وهكذا يكون لنا كيانان يقومان بعمل الشئ نفسه : فما يفعله مخى ، أفعله أنا . ويبدو أن لنا جهاز قيادة مزدوجا ومتكافئا . ونحن نجد فى الهروب من هذا الموقف الشاذ إما بتحقيق ذاتية الكيانين – فنقول إن المخ هو العقل – وإما بإنكار أن القيادة التى يمارسها العقل ظاهريا هى سلطة واقعية حقيقية . ولو أن أرسطاطاليس على قيد الحياة لاضطر إلى رفض كلتا المتقابلتين ؛ إذ هناك قضيتان كان مقتنعا بهما اقتناعا كاملا : وهما (١) أن المخ ليس هو العقل (٢) وأن العقل هو صورة النشاط الواقعية للجسم . ولكن هذه المعتقدات تتضمن أن أرسطاطاليس ، وبالرغم من كل فهمه الواسع ، وإدراكه العجيب للاتفاق الوظيفى بين الروح والجسم ، ليس لديه حل للمشكلة الحديثة ، لأن هذه المشكلة إن هى إلا نتيجة لما نعرفه نحن عن المخ . هذا من جهة ، ومن الجهة الأخرى ، فليس لدى العالم المحدث أى حل يواجه به هاتين النقطتين اللتين اقتنع بهما أرسطاطاليس . وهذا هو المأزق الذى وصلت إليه المشكلة فى وقتنا هذا ، مما أدى بالكثير من المفكرين أن يحاولوا تجنب المشكلة بوضع تعريف جديد للعقل والجسم .

وهنا ينبغى أن نقدم ملاحظتنا المنطقية . فبالرغم من القليل الذى نعرفه حقا عن الأساس الفسيولوجى للحياة العقلية ، فليس هناك من سبب وجيه يجعلنا نشك فى أى ظن أو تخمين يؤدى إلى الورطة الخاصة « بالقيادة المزدوجة» . فكل ما يبدو لنفسى أننى أفعله ، عندما أوجه جسمى للقيام بهذا العمل أو ذاك – كل

هذا يمكن أن ينسب نظريا إلى أعمال المخ جميعها . وعلى الرغم من ذلك ، فليس من الضرورى أن نفترض أن هذين الجهازين الخاصين بالإدارة والقيادة متشابهان تماما : إذ يمكننا أن نقول إما أن أعمال المخ هذه هى صورة صحيحة كاملة لأعمال العقلية ، وإما أن أعمال العقلية هى صورة صحيحة كاملة لأعمال المخ . وأى تعبير من الاثنين فيه مرضاة للعقيدة الأرسطاطاليسية التى تنادى بالتوافق الدقيق الفريد بين عقل معين وجسم معين . ولكن التعبير الأول - الذى يقول إن أعمال المخ ، بالرغم من أنها غير متطابقة مع الأعمال العقلية ، هى صورة صحيحة لها فى وسط آخر - يخفينا من الأخذ بالنتيجة التى تنص على أنه للعقل الواحد يوجد جسم واحد وواحد فحسب ، كما أن هذا التعبير أيضا يدخلنا (بتحفظات يشوبها الحذر) إلى نظام الكون عند أفلاطون .

ولنلاحظ على ذلك أن الشرط الذى تتطلبه فروض علم النفس الفسيولوجى - وهو أن أحداث المخ يجب أن تتناسب إلى درجة الكمال مع الأحداث التى تمر بالعقل ، حدثا مع حدث يمكن أن تحققه طائفة كاملة من الأجسام - لاجسم واحد فحسب . فلنتأمل وجها ينعكس على مجموعة من المرايا . فبالرغم من أنه تظهر فى كل مرآه صورة دقيقة لهذا الوجه ، وليس لأى وجه آخر ، إلا أن كل صورة تتميز من حيث ترتيبها العددى عن أية صورة أخرى . ولنتصور أن هذه المرايا مقوسة إلى حد طفيف ، وأن كل واحدة تختلف عن الأخرى اختلافا طفيفا فى درجة تقوسها : فإننا نحصل عندئذ على مجموعة من الصور أو الانعكاسات ، وقد تشوهت كل منها بدرجة طفيفة ومختلفة - وبالرغم من اختلافها جميعا من الناحية الوصفية والترتيب الرقمى على السواء ، إلا أنه يمكن تعرف كل واحدة منها على أنها صورة هذا الوجه ، لا أى وجه آخر . وهناك مثال آخر . دع يدك تلقى مجموعة من الظلال ، عندما يأخذ الضوء أوضاعا مختلفة . فبالرغم من أن كل ظل يختلف عن الآخر ، إلا أن كل ظل إن هو إلا ظل يدك ، ولا يمكن أن يكون ظل يد أخرى أو ظل أى شئ آخر تحت السماء .

ولا يجد عالم الرياضيات أية صعوبة فى التعبير عن جوهر هذه الملاحظة إذا كان م ، عمل المخ ، يطابق بدقة ش ، العمل الشعورى ؛ فإن هذا معناه أن م دالة ش . ولكن م كذلك دالة شئ آخر ، ولنقل إنه ، البيئة ، ب . وبناء عليه فكل قيمة واحدة للرمز ش ، تقابلها قيم ممكنة للرمز م تتساوى فى عددها مع القيم للرمز ب . ومن غير نقض لمذهب أرسطاطاليس الخاص بالتوافق التام ، بل قل نتيجة له ، فإن العقل نفسه ، ش ، فى بيئة مختلفة ، ب[1] ، يجب أن يلازمه بالضرورة عمل مخ مختلف ، م[1] ، وعلى ذلك ، فجملة القول ، إنه يجب أن يلازمه جسم مختلف . وهكذا فعقل معين واحد يمكن أن تقابله طائفة من الأجسام الميسورة ، لاجسم واحد فحسب ومن الممكن ألا تكون لهذه الطائفة حدود .

ويمكننا أن نعود عند هذه النقطة إلى تصويرنا للحلم – الذى قد أخذ منه العقل المؤمن ، بالخرافات أكثر الكثير مما تتضمنه فلسفته الخاصة بما وراء الطبيعة ، هذا فى حين نجد أن الذين لا يؤمنون بالخرافات ، وقد سبب هذا الاستعمال السيئ نفورهم واشمئزازهم ، يكادون يهملون كلية ترتيبه المنطقى العلمى . وليس للشخص الحالم عالم حلم فحسب ولكن له أيضا عالم جسم : وعادة ما يكون وعيه لهذا الجسم أكثر عتمة وإبهاما من وعيه للأشياء التى تحيط به ، ولكنه غالبا ما يدرك ما يقوم به الجسم من جهد وعمل ، كما يشعر بما له من قوة أو بما يعوزه من قوة للقيام بأعمال محددة ، يختلف بعضها (كالطيران مثلا) بنوع خاص عن تلك الأعمال الخاصة بحالة اليقظة . وهكذا يكون جسم الحلم جسما « آخر » غير جسم اليقظة ، وهذا قريب نوعا ما من المعنى الذى تخيله أفلاطون ، ولكنه مع ذلك يطابق بدقة عقيدة التوافق الفريد مع العقل الفردى وهى التى يصر عليها أرسطاطاليس .

ويتركز اختلافنا فى الاتجاه مع أرسطاطاليس فى هذه النقطة التالية :

إذ يبدو وأنه قد اعتبر الجسد الحقيقة الواقعة الأولية من ناحية التكوين ، ومنه تبزغ النفس على أنها الوظيفة أو الدالة المكملة ، وهى تشبه فى ذلك نوعا ما

العقل الذى يظهر فى آخر مرحلة من تطور الكائن البشرى ، فى حين تنص النظرية المذكورة هنا على أن النفس هى الحقيقة الواقعة الأصلية ، وأن جهاز الجسد والمخ إن هو إلا اشتقاق منها أو تصوير أو دلالة لها داخل نطاق التركيب الطبيعى . ولكن من وجهة نظر أرسطاطاليس كذلك ، تعتبر النفس جوهر الإنسان ، ويعتبر الكمال فى أى شئ « طبيعة » هذا الجوهر الحقة . ومن ثم فقد لا يكون هذا الخلاف الواضح إلا أحد أعراض الحقيقة التى تبين أن كثيراً من مشكلاتنا الخاصة بالعقل والجسم لم تكن قد بلغت عند أرسطو الحدة التى بلغتها فى العصور الحديثة ، وبخاصة منذ ظهور آراء الفيلسوف العظيم ديكارت الذى ميز بين النفس المفكرة والجسم المادى .

وإلى هنا نكتفى بما ذكرنا من أوليات وتمهيدات منطقية كان الهدف الوحيد منها أن نخرج من الضباب المنتشر إلى النور مدركات ومفاهيم معينة لا يمكن بدونها أن تحدد كما ينبغى فكرة استمرار الحياة (خلود الروح) .

والآن فلنوجه أنظارنا إلى خطوط عريضة معينة يتميز بها نسيج الخبرة وبنيانها لما لها من علاقة مادية وصلة ثابتة بالمشكلة .

— ٥ —

معضلة بناء العالم وتركيبه

ليس فى وسعنا اليوم أن نبدأ البحث فى التركيب العام للكون وفى جعبتنا هذه الكلمات : « عقل » و« جسم » ، أو « شخص » و « شيء » أو « النفس — الذات » و« العالم المادى » ، وهى أزواج من التعبيرات التى سبق فهمها جيدا ، وتقتصر مهمتنا فحسب على اكتشاف العلاقة الصحيحة بينها . ونحن نفهم هذه التعبيرات جيدا فى حالة الاستعمال العادى ، أما فى حالة مواجهتنا للغز دائم ، فلنا من الأسباب ما يجعلنا نرتاب فى أمرها وما قد تخفيه من فخ قديم . ولذا يجب علينا أن نحدد معناها . وتسوقنا محاولة هذا التعريف إلى نقاط جديدة نبدأ منها — هى أفكار ومعلومات أكثر بدائية تنشأ فى حدودها تلك المدركات .

فالشيء المادى ، على سبيل المثال ، أو « الشئ » ، إن هو إلا العملة الأكثر شيوعا فى حساب العالم وبين مفردات لغته . وهو شيء فى وسع كل واحد أن يلاحظه ولا يتغير — بشكل يمكن إدراكه — نتيجة لعملية النظر إليه ، أو سقوط الضوء عليه . وبالرغم من ذلك ، فنحن ، إذا استعملنا منتهى الدقة ، لا نرى الشيء ، وإنما (الشيء — وقد — حوره — وعدله — الضوء — ومدى قربنا منه — وأداة أبصارنا .) فما نحصل عليه فى واقع الأمر هو إدراك كلى دخل فى تكوينه عوامل عديدة ، ومنه قد « بنينا » ذلك الشيء الذى يبدو قائما أمامنا بما له من صفات خاصة تميزه ، فنحن نحتاج إذن إلى نقطة بداية أقل التزاما وارتباطا .

ومن الطبيعى أن ننشد نقطة بداية مثل هذه فى « خبرة مباشرة » ، ففى أية ناحية أخرى غير الخبرة يمكننا أن نجد المادة الغفل الطبيعية للمعانى البسيطة التى لا يمكن أن تغيب عنا ؟

وبالرغم من أنه يمكننى أن أشك فى تفسيرات الخبرة ، فإنه لا يمكننى أن أشك فى الحقيقة القائلة إن لى خبرة ، وإن محتويات مثل هذه أو تلك موجودة ،

وهكذا نجد أن علم الطبيعة اليوم ، وقد أقلقته التقلبات بين فروضه يميل أكثر عن ذى قبل إلى الاستماع إلى « المعلومات التى تجمع عن طريق الحواس » باعتبارها مصادر ميسورة لأولياته وبسائطه المنطقية .

وتلائم نقطة البداية هذه بوجه خاص وصف الظواهر الطبيعية التى تنتسب إلى الشخص الملاحظ وأدواته . وهناك من علماء الطبيعة ، الذين يعتبرون كل الظواهر الطبيعية نسبية بهذا الوصف ، من يميلون إلى تحديد مجال العالم بمجال الخبرة . ولكن الخبرة . بالرغم من كل الجهد الذى يبذل لإبقائها على الحياد بين العقل الذى يختبر والأشياء التى يختبرها تظل ملطخة بصبغة ذاتية خاصة . ومن نقطة بداية كتلك ، على الفرد أن يجد فى بناء تلك الآراء البسيطة التى تبدأ بها عادة العلوم الطبيعية ، ومن أمثلة تلك الآراء « الشيئ المادى الطبيعى » ، « العقول الأخرى » ، « القدرة على الإثبات والتحقق » . ولهذا السبب يفضل كثير من علماء الطبيعة مخاطرة البدء بالشئ المادى الطبيعى باعتباره فكرة بسيطة ، ثم إدخال التعديلات والإصلاحات اللازمة نتيجة للأخطاء النسبية فى الملاحظة والأداة .

وإذن فلدينا على الأقل عمليتان مختلفتان بنيتا على مجموعتين متباينتين من الآراء البدائية . فلو أن هاتين اللغتين كانتا أداتين أو وسيلتين كاملتين للبحث لطابقت كل منهما الأخرى بغاية الدقة ؛ أى إننا كنا نحصل على نفس وصف العالم فى كل من الحالتين ، بالرغم من اختلاف الألفاظ . ولكن هذا التطابق الدقيق لا وجود له علميا . بل تصبح الفروق والاختلافات خطيرة عند نقطة لها أهميتها فى بحثنا الحالى – ألا وهى موضع العقل أو الذات فى الطبيعة .

وطبقا للغة التى تبدأ بالشىء المادى الطبيعى – أى اللغة الخاصة « بكل ما هو مادى طبيعى » – يمكن أن يوضع نص مقبول سريع لكل شىء فيما عدا العقل ، إذ لا يمكن التحقق من وجود أو عدم وجود الشعور الخاص بكائن حيوانى ما ، بل إن الصورة النظرية لتصبح أنق لو أننا أغفلنا الشعور . وما الكائن البشرى إلا جزء من العالم الطبيعى . فهو ينبثق من الطبيعة ، وبينما هو على قيد

الحياة تنفذ خلاله سلسلة من العلاقات بين العلة والمعلول مأخوذة من الطبيعة المحيطة به ، ثم يعود الكائن ثانية إلى الطبيعة . أما العقل الذى يصحب الكائن البشرى فإنه يسلك الطريق عينه ويتبع الأسلوب نفسه ؛ فالعالم الذى يحيط بالكائن يحيط بالعقل كذلك ، وقد كان هذا العالم موجوداً قبل ظهوره وسيظل موجودا بعد غيابه . ومن وجهة النظر هذه ، فالذات (النفس) كائنة داخل نطاق العالم .

وطبقا للغة الأخرى – وهى التى تبدأ بالمعلومات التى تجمع عن طريق الحواس ، أى اللغة الذاتية – يمكن أن يوضع نص مقبول سريع لكل شىء فيما عدا عالماً مادياً واقعياً ثابتا . ولا تستخدم هذه اللغة فى التعبير عن مفاهيم الجوهر أو العلية : فهى لا تهتم بالطبيعة الأساسية للمادة أو الطاقة . بل إن صورتها النظرية لتصبح أنقى لو أغفلت هذه الأشياء . وما عالم الطبيعة إلا بناء عقلى يقع داخل نطاق « الخبرة » كلها . ومما لاشك فيه أن المعلومات التى أحصل عليها مباشرة عن طريق الحواس لا تشير إلا إلى جزء صغير من هذا العالم المادى الطبيعى . ولكن ما هو إلا فكرى الذى ينسج من هذه المواد العرضية التى تكاد تكون طارئة ، ينسج من مواد الإدراك الحسى هذه عالما مستمرا . وما هى إلا فروضى التى تجعل تغيراته مفهومة ومتماسكة . وهكذا يكون النسيج عقليا من ألفه إلى يائه : فمن وجهة نظر هذه اللغة ، وتبعاً لذلك ، فالعالم كائن داخل نطاق الذات (النفس) .

وبين هاتين النظريتين ، الناشئتين من لغتين مختلفتين ، لا يجد المنطق معياراً للاختيار . أما العلوم الطبيعية (فلأنها لا تهتم بمصير الذات الواعية) فلا تفضل نظرية على الأخرى ، مادامت مجموعة الظواهر الطبيعية الخاصة بها والمتفق عليها يمكن التعبير عنها بدرجة متساوية من الجودة . وتظل اللغة المادية الطبيعيةَ بالنسبة لهذه العلوم اللغة الأكثر استعمالا وألفة . ومع ذلك فيمكن للعلوم الطبيعية أن تتدرب أيضا على استخدام اللغة الذاتية التى ليس لها ، فضلا عن ذلك ، إلا أن ترجع بنا إلى ما سبق أن لاحظه أرسطاطاليس وكان نتيجته أن « النفس هى

بشكل ما ، كل شيء فى الوجود . وذلك لأن كل ما فى الوجود إن هو إلا شيء خاص بالحس أو الفكر ، والأشياء الحسية أو الفكرية تطابق ، بطريقة ما ، الحس والفكر . نفسيهما »[1] وعند هذه النقطة يرتجف أرسطو وهو قاب قوسين أو أدنى من القول بأن العالم كائن « بشكل ما » داخل نطاق النفس !

ولكن بينما لا يستطيع المنطق أن يصطفى واحدة من اللغتين ، وتأبى العلوم الطبيعية أن تختار إلا على أساس الملاءمة ، نجد أن الرجل العادى يكاد لا يستطيع الاحتفاظ بمثل ذلك الاتزان الكامل . فعلى الرغم من أنه يفهم ماهية الفرق اللغوى البحت ، إلا أنه يشك فى أن فروقاً مادية تهتم بمصيره الخاص يمكن أن تنتقل – عن طريق التلميح بما وراء الطبيعة وهو الذى لا يبرأ منه عالم المنطق تبرئة تامة – أقول تنتقل بين لغة ترى أن الذات كائنة داخل نطاق العالم ولغة ترى أن العالم كائن داخل نطاق الذات . ويتأكد هذا الشك إذا ما تتبع هذا الشخص بعض النتائج المترتبة على هذين الموقفين .

فإذا كانت الذات ، كما تنص لغة المادية الطبيعية ، كائنة داخل نطاق العالم ، فالذات إذن محددة المكان والزمان . ويمكن أن يكون هناك أعداد كثيرة من مثل تلك الذات فى العالم تنفصل كل منها عن الأخرى انفصالا كاملا وتكون « خارجها » أما إذا كان العالم كائنا داخل نطاق الذات ، فمن الواضح إذن أن يستتبع ذلك أن يكون العالم محددا ، ليس من ناحيتى المكان والزمان ، وإنما باعتباره مظهرا للخبرة ، والنتيجة الملائمة التى تستتبع ذلك هى أنه يمكن أن يكون للذات الكثير من مثل تلك العوالم – وما هذه إلا نتيجة مفزعة إلى حد ما ، قد مهدت لنا الطريق إليها أولياتنا المنطقية .

وإذا كانت الذات داخل نطاق العالم ، لكان موت الذات أيضا حدثا داخل نطاق العالم الواحد ، ولكان علامة محدودية الذات الزمنية بقدر ما هى علامة مولدها ؛ إذ ليس هناك أى أثر للذات فيما وراء ذلك الحد . أما إذا كان العالم داخل

---

(١) من De Anima الجزء الثالث . الفصل الثامن . ترجمة هويل رايت.

نطاق الذات ، فليس للموت باعتباره حدثا داخل نطاق العالم أية قيمة ضرورية كحدٍّ زمني للذات .

وعلى ضوء هذه النتائج المتباعدة ، يميل الشخص العادى إلى رفض الدعوة لاعتبار هذه الفروق فروقا لغوية بحتة ، ويأخذ على عاتقه أن يتخير واحدة من بين وسائل التعبير المقترحة ، وكأنها فروق فى الفلسفة ؛ ذلك التناقض بين المذهب المثالى التصورى والمذهب الواقعى الذى كان إلى وقت قريب يدعو الناس إلى التحزب لأحد المذهبين ، وبالنسبة للشخص المثالى الخيالى لم تكن الفقرة التى تمثل الواقعية تمثيلا صحيحا سوى عنصر « الخبرة » وهذا الذى أسماه ديكارت فكرا ، وأسماه لوك رأيا ، فى حين أسماه هيوم انطباعا ، وأسماه المحلل المنطقى مدلولا يجمع عن طريق الحواس . أما بالنسبة للشخص الواقعى ، فلم تكن الفقرة التى تمثل الواقعية تمثيلا صحيحا سوى عنصر الطبيعة هذا الذى نسميه شيئا ماديا طبيعيا . ويحتج عالم المنطق المحدث بأنه يرفض عمدا التحدث عن « الواقعى من الأشياء » إذ يشك فيما إذا كان لتلك الكلمة أى معنى يمكن تعيينه وتخصيصه . أما الشخص العادى فإنه يتذكر أنه لم يكن لكلمة « الواقعية » سوى تلك المعانى الوظيفية العملية والتى يهتم بها الآن — إذا كان مفهوم « الواقعى » هو كل ما يدوم ويحتمل ، وما يصحح الأخطاء ، وما يفسر المظاهر : ومهما يكن الاسم الذى يطلق عليه فإنها تبدو للشخص العادى قضية مادية ثابتة للغاية ، سواء نسبنا هذه الخواص إلى هذا النوع من الأشياء الذى نسميه فكرا أو إلى ذلك النوع من الأشياء الذى نسميه وحدة أو مقداراً من الطاقة .

ومادام كل من عالم المنطق وعالم الطبيعية غير راغب فى معالجة هذه المشكلة ومادام الشخص العادى البسيط مضطرا لمعالجتها بنفسه ، فإنه يخطر له أن يتساءل عما إذا كان عدم اكتراث الفنيين الذى يعبر عنه بهذه الصيغة ، «كل من اللغتين مقبولة وجائزة » ، يمكن أن يترجم من أجل مصالحه الخاصة الأكثر مادية إلى هذه الصيغة ، «كلتا النظريتين الخاصتين بالواقعية صحيحتان » .

ذلك لأنه يتأمل فيجد مغزى فيما ينطوى عليه القول بأن قالب الطوب أو الذرة أو الوحدة المادية النهائية هى معيار الواقعية — وعندما ينظر إلى شعوره الخاص وما

يتصف به من تغيير واهتزاز وتعرض للنقد ، فإنه يتوق أن يكون شيئا كعمود من الحجر أو قانون من قوانين الطبيعة . وبما أنه ينبثق من ذلك العالم الطبيعي ، فعليه أن ينتزع واقعيته من ذلك العالم ، وبما أنه على دراية تامة باعتماده الدائم على العالم ، فإن هذا يحمله على أن يقول :

« إنني لست إلا حقيقة واقعية مثل عالمي سواء بسواء » .

هذا وهناك كذلك مغزى فيما ينطوى عليه القول بأن أفكار الشخص العادى ومشاعره هي معيار الواقعية . فمنذ أيام ديكارت ، لا يستطيع أحد أن يستبعد الفكر من قائمة كل ماله كيان واقعى . وإذا ما تحدثنا عن « واقعية شيء » ، فإننا نهدف إلى « حالته الداخلية (الجوانية) الحقيقية » أى الطريقة التي يشعر بها نحو نفسه : وإذا ماكان الشيء جماداً عديم الحياة وليس له على ذلك أية طريقة يشعر بها نحو نفسه : فإننا نحكم عليه بحق أنه كائن من النوع الفارغ الخالى نسبيا . ولا يمكن لأى شيء من هذا النوع الفارغ الخالى ، حتى وإن كان عمود الحجر نفسه ، أن يتساوى فى واقعيته مع تجربة بهجة أو معاناة . فإذا ما تأمل الفرد ، فى أثناء هبوب عاصفة فى عرض البحر ، أيهما أكثر واقعية : العاصفة أو لهث الرجال المبرح وهم ينزحون المياه بالمضخات ، فقد يرى أنه من الصواب أن نسلم للرياح بالنتيجة المادية ، ولكنه مع ذلك يحكم أن شدة الشعور وحدته وفرطه داخل تلك الهياكل البشرية الكادحة هى الكيان الأكثر واقعية كله . وما إن يدرك الفرد هذا ، حتى يتسمك بالمعيار الآخر : « لا يستطيع عالمى ، مهما يبلغ ، أن يكون إلا حقيقة واقعية مثلى سواء بسواء » وهو يشتق طابعه الواقعى من الظروف التى أنا على علم ودراية بها .

وهكذا ينتقل معيار الواقعية ، فى الاعترافات العادية بالفكر ، من الشيء إلى الشخص ، ومن الشخص إلى الشيء مرة ثانية ، فليس مصير أية واحدة من هاتين الوسيلتين للحكم الرفضى ، إذ أن المعيار يجب أن يكون بطريقة ما مزدوجا ، كما أن الكائن المادى الدائم حقا ، أى « الواقعى » ، يجب أن يضم الاثنتين .

ولكن ما السبيل إلى فهم هذا ؟ يحصل الشخص العادى البسيط على بعض العلم والمعرفة عندما يحاول أن ينفذ النظرية الذاتية للأشياء ، التى يكون العالم طبقا لها

داخل نطاق النفس أو الذات . وما الذى يضمه هذا العالم نفسه ، هذا العالم المزعوم أنه كائن داخل نطاق ؟ إنه يضم ، بين أشياء أخرى ، كائنات حية بما لها من خطط سير وعمل فى الحياة ، والأنفس المتصلة بها ، وذلك كما تنص تماما النظرية المضادة الخاصة بالمادية الطبيعية . وبالإضافة إلى الأنفس الأخرى فإنه يضم نفسى أنا كذلك ! فالذات (النفس) إذن ، باحتوائها على الطبيعة ، تحتوى على النفس - بمظهر آخر . وعندئذ ، ما إن يصبح الشخص شاعرا بنفسه ، حتى يصيح قائلا : « تلك هى حقيقة » الحال فى وضوح وبساطة ! فإنى ، وأنا الملاحظ ، بينما أرقب عالمى أشاهد كذلك نفسى كحقيقة يمكن ملاحظتها داخل نطاق عالمى هذا ؛ إذ ينقلنى المجهود الذى أبذله لتعرف عالم الأشياء إلى حالة جديدة من الوعى والشعور بالذات ، هى معرفة نفسى ، تلك المعرفة التى ربما لم يكن فى وسعى الوصول إليها عن طريق آخر . وهكذا يظهر الآن تفسير المعضلة التى كنت ولا أزال أجاهد فى الوصول إلى حل لها فى ازدواج المعنى الذى تنطوى عليه « ذاتى » فمهما يكن معنى « إننى أضم عالمى » فإننى بنفس ذلك المعنى ، أضم ذاتى أيضا . وبالرغم من أننى كائن مزدوج ، إلا أننى فى كلا المظهرين الذات نفسها » .

وبهذه الطريقة قد عثر الشخص العادى البسيط على قاعدة سيكون لها ، إذا كنا على صواب ، نتائج بعيدة المدى تتعلق بآرائه عن الحياة والموت ، وعن أمور أخرى كذلك . وسنطلق على هذه القاعدة اسم مذهب « الثنائية التجريبية » - وهو تعبير هاك تفسيره بإيجاز . فهو ليس التناقض البسيط القديم الذى يظهر فى حالة الشعور بالذات فى سكون ، وإنما هو تجربة تتكشف وتنبثق من حالة الشعور بالذات ثم تعرض الذات فى علاقة مزدوجة بكائنات أخرى . وهكذا فإن بصيرة الشخص البسيط تعفيه من إدراك التناقض الذى كان يتبعه ، ولكن بالرغم من ذلك فالمعضلة المنطقية لن تمحى - بل إنها تنتقل وتضاف إلى التعقيد الذى يلازم طبيعته الخاصة حيث نحاول الآن أن نتبعها .

مذهب الثنائية

النفس والكامنة (العقل الباطن)

من الطبيعى أن يتجه من ينشر إيضاحا عن طبيعة النفس إلى علم النفس ليجد فيه العون . فما هو البيان الذى يقدمه علم النفس عن هذين المظهرين الخاصين بالنفس ؟ إنه من المحير أن تعلم أن علم النفس المعاصر يشك فيما إذا كان فى استطاعته أن يعالج وجها واحدا من النفس ، فما بالك بوجهين .

فهناك سبب وجيه يعزز هذا الشك ، إذ أن واجب علم النفس تعلم ، أن يقصر دائرة بحثه على الأشياء التى يمكن معرفتها وإثباتها ، مثل الحس ، والتفكير ، والانفعال ومظاهرها المادية أو طرق التعبير عنها . ويمكن أن يشار إلى هذه الأشياء على أنها حالات النفس أو محتوياتها ، ولكن هذه الإشارة إلى النفس لا تكاد تعين على تعرف هذه الأشياء إلا إذا استطاعت النفس أن تقوم بدور شىء يمكن معرفته وإثبات شخصيته ولكن النفس ليست واحدة من هذه المحتويات ، إذ ليس هناك حس خاص بالنفس . فهذه العبارة « حسى بصرى » يمكن أن تساوى العبارة التى تقول « أنا أبصر » ، ولكن كلمة « أنا » هذه عامل مشترك دائم فى مثل تلك الخبرات جميعها ، وعلى ذلك فليس لها استعمال مميز فى نظرية الإبصار . فمن غير أن تذكر على الدوام يمكن إدراكها وكأنها موجودة . وإذا ما قلنا إن بضع حالات تنتمى إلى النفس ذاتها فكأننا نقول فى عبارة أخرى إن هذه الحالات تحدث معاً ، إذ كيف يمكن أن تحدث معاً إلا فى العقل نفسه ؟ ولهذا السبب يميل علم النفس التجريبى إلى التخلص من النفس بالفرض البسيط الذى يقول إن حالات عقلية معينة تجتمع وحالات أخرى معاً .

ويسلم بعض علماء النفس بأن هذا لا يتفق والحقائق اتفاقا تاما ، لأن النفس تظهر دوما فى حالة نشاط ، فهى ليست مجرد مكان تجتمع فيه « محتوياتها »

المتعددة . وما نوع النشاط الذى تقوم به النفس ؟ إنها تحدث فرقة وتمييزا فى الطريقة التى تلتئم بها هذه المحتويات ، أو ترتبط ، أو تتلازم ، أو تتأثر أو تنسى . فهى أشبه ما تكون بريح غير مرئية تنتق ، وتبق ، وتبعثر ، أوقل هى أشبه ما تكون بالمجال المغناطيسى – غير المرئى كذلك الذى يظهر أثره فى الطريقة التى تنظم بها كمية من برادة الحديد المبعثرة نفسها . ولكن هذه المناشط – إذا كانت كذلك – قد يتخلص منها مرة ثانية علم النفس الوصفى باعتبارها ، إذا أمكن القول ، محتويات النسق الثانى التى تعرف بأسماء مثل « الانتباه » و « الميل » و « النزوع » فهذه لا تتطلب الإشارة إلى فاعل لا يحس به ، ألا وهو النفس ، وذلك لأن العلم يهتم بالأحداث ، لا بالفاعل ، يهتم بالتغييرات ، لا بمصدر التغيير الفرضى الدائم .

وهكذا ، يرى علم النفس التجريبى ، أن النفس داخل نطاق العالم تتجه إلى فقدان تلك الوحدة الهامة التى تتميز بها فى رأى الشخص العادى القائم بالبحث والتقصى . أما فيما يتعلق بالمظهر الآخر للنفس الذى تعبر عنه لغته بهذه الصيغة : « العالم كائن داخل نطاق النفس (الذات) » ، فلا يمكن التحقق من هذه النفس أبداً . ولعلها تشبه إلى حد بالغ ذلك الفاعل فى علم النحو ، مثل « أنا » فى هذه العبارة ، « أنا أفكر » ذلك الفاعل الذى أطلق عليه « كانط » اسم الوحدة السامية لربط المدركات الحسية ، والذى (كما أكد هو) لا يمكن ألبتة ، طبقا لذات تعريفه كفاعل ، أن يكون شيئا « اختباريا » . وليس فى وسعنا أن نطالب علم نفس ، عقد العزم على أن يبلغ منزلة علم طبيعى ، أن يتعامل مع أية ذات (إذا ما بلغ به البحث هذا الحد البعيد) سوى الذات التى هى شىء كائن داخل نطاق الطبيعة .

ولكن إذا ما وصلنا إلى هذه النقطة بالذات فمن المحتمل أن يصمم الشخص العادى البسيط على أن النفس الشاملة التى يتحدث عنها إن هى إلا اختبارية تجريبية ، ولو أن إدراكها قد يتطلب تغييرا فى زاوية . وتدعيما لوجهة النظر هذه يمكننا الآن أن نطرح بحثا هو أن هناك عناصر تجريبية خاصة بحالة الشعور بالنفس ، وأن إغفال هذه العناصر قد جعلها تثأر لنفسها فى أحد الأبواب المهوشة غير المتقنة من علم النفس الحديث ، وتظهر فى شكل نظرية مضطربة غامضة تبعث على التردد

والارتياب هى نظرية العقل الباطن . وذلك ، فى رأيى لأن المحتويات المختلفة المزعومة ووظائف العقل الباطن إن هى فى معظمها إلا أجزاء متغيرة من هذه النفس الشاملة .

وإذا ما تساءلنا عما يفترض أن يضمه العقل الباطن بين دفتيه لوجدنا أنه يقدم إلينا فى صورة قبو تعزل فيه حالات العقل المتنوعة المرفوضة . كما أنه محل إقامة الأشباح القلقة للذكريات المكبوتة ، وكذا الدوافع الأولية الخفية التى تنشأ من الوراثة الحيوانية والتى تكافح من غير ما جدوى للظهور فى دائرة الشعور الظاهر العلنى والحصول على اعترافه بها .

وتتكون مجموعة محتويات أخرى مختلفة للغاية من جملة الآثار المتخلفة من الخبرة السابقة ، التى طوتها يد النسيان أو يتذكرها الإنسان من غير أن يشير إليها . أى أن هذه المجموعة تضم مادة « الذاكرة » والخبرات غير الظاهرة المميزة التى يتعلم منها الإنسان ، مثل ذلك الاسترجاع غير الواضح لحادثة حرق الأصابع ذات مرة ، تلك الحادثة التى قد استمرت طويلا تعدل ماتلا ذلك من دوافع للإمساك باللهب . وعن هذا الحشد من الظلال الدائم التراكم ، والذى يمكننا أن نواصل التعبير عنه بطريقة ملائمة باستخدام هذا التعبير « المجمعات العقلية » يمكن أن نقول إننا لا نفكر فيه لأننا أساسا دائمو التفكير بمعونته . فكل حدث فى حيواتنا يندمج فيه ، وسواء فرزنا فى وقت ما حدثا معينا للاسترجاع الفردى أو لم نفرز – ولو أننا لن نفكر فيه ثانية – فإننا سنواصل التفكير بمعونته إلى أن نموت . وما وجوده فى الذاكرة ، أو فى العقل الباطن ، إلا حالة تخزين خامد ، أما عمله النشط فينحصر فى استقبال كل خبرة جديدة والتحقق منها وتقويمها .

وعندما يقول أحد الناس : لقد مررت « أنا » بتجربة جديدة ، فمن الواضح أن هذا اللفظ « أنا » متغير ، لأن مثل تلك التجربة التى يمر بها الفرد قد تكون حسنة أو سيئة ، ملائمة أو غير ملائمة ، نوعا ما بالنسبة إلى العتاد الذى يستطيع أن يمده به هذا المخزن المنظم من الخبرات السابقة . وهكذا نبدأ نلاحظ مطابقة « النفس » و « العقل الباطن » . وستظهر المطابقة عينها عندما نتأمل مجموعتين أخريين من

المحتويات التى تخص العقل الباطن بوجه عام ، وهما المكبوتات والإمكانيات .

ولقد عودنا المحللون النفسيون على فكرة جدول التفسير المضاد للخبرة ، والأشخاص ، ودوافعنا الخاصة التى تخرج من براعمها – ذلك التفسير الذى إذا ما كُبِتَ لن يزول وإنما يقال إنه يظل ثابتا فى العقل الباطن حيث قد يوقع الأذى والضرر ، ويكوِّن « العقد » ، ويثير الاضطرابات العقلية الغامضة . وهناك حالات مرضية كثيرة للغاية يفسرها هذا النهج بطريقة فيها كثير من الإنصاف ، على الرغم من وجود حماقات واضحة معينة فى إعداد المسرح . وذلك لأن الكظم حدث شعورى ولا يمكن أن يتم أو يستمر إلا إذا كان هناك وعى بما كظم فى أثناء كظمه : وحيث إن « أنا » هو الذى يعمل كرقيب ، فإن « أنا » هو الذى تبقى دائما بعض رغباته غير محققة ، والذى يتمسك بالأمل فى أن يوما ما قد تجد هذه الرغبات مخرجا فى صيغة ما وتعبر فى نفسها بشكل ما . والدافع الذى لا أشعر به ليس دافعا مطلقا ، أما الدافع شبه الشعورى ، الذى يعكس عليه الانتباه الشعورى بعض الضوء على الأقل ، فهو الدافع الخاص بى ، على الرغم من أننى قد أربطه بمقود إلى أن يستطيع أن ينطلق بموافقتى التامة .

أما الرغبات غير المشبعة (التى تشمل مشاكساتنا المكبوحة الجماح للغاية ، ودوافعنا للنقد ، والذم ، والتشهير ، والمقاتلة ، والقتل ، والتدمير ، التى نقمعها حتى نعرف ماذا نريد أن نفعل) فهذه تندمج فى مجموعة أخرى من محتويات العقل الباطن لا تقل أهمية ، ولكنها أقل شهرة – ألا وهى إمكانياتنا غير المحددة ، التى يشار إليها أحيانا بوصفها « قدراتنا » . فإذا ما سئل أحد الناس صراحة : ما هى قدراته ، لمدّه التأمل الباطنى السريع بقليل من المعرفة . فللصبى المراهق قدرات ، يشعر بها كمجموعة واحدة تعاونه على الثقة بنفسه ، على الرغم من أنه يحار فى أمره لو طلب إليه تعريفها . فهو قلما يفكر فيها ، ولكنه عادة يفكر بمعونتها . ولا يكاد يشعر بها كحقائق محددة ، وذلك ، لسبب واحد ، هو أنه لم يعرف بعد حدودها . أما النضج فتصحبه معرفة بالغة بحدود القدرات النوعية الخاصة – مثل سرعة الفرد ، وقدرته على تفهم الأرقام ، ولعبة الشطرنج ، والموسيقا ، والجرأة المهنية – ولكن

يبقى بعد ذلك المعنى المتكامل للقدرة ، الذى لا يمكن فصله عن الشعور بالذات ، والذى لم يوضع له أبدا أى حد .

ويقصد أحيانا بعدم الشعور بالحد ، « لا نهائية » النفس . وأعتقد أنه من الأصح ألا نعتبرها لا نهائية إيجابية أو حقيقية وإنما نعتبرها كلية سلبية ، أو انعداما للحدود ، ومنعا ، وانقساما من جهة الفرد نفسه . ويصحب انعدام الحدود انعدام الشعور الواضح – وهى حالة شبه شعورية ترتبط ارتباطا وثيقا بالنفس : فنحن نعيش فيها وكأننا نسيطر على طبيعتها الكاملة . وكما هو الحال فى المثل المعروف عن المكان ، فأى جزء لدينا منه يلف نفسه فى ثوب كل متكامل . واليكم مثالا أكثر مادية ، فى حالة الإبصار ، فإننى لا أبصر أثر النقطة العمياء فى عينى كبياض فى مجال الإبصار ، كما أننى لا ألاحظ الخط الذى يحدد ذلك المجال . وبالرغم من أننى لا أجزم إيجابيا بلا نهائية المجال ، فإن انعدام الحد النهائى الثابت يسمح لهذا المجال أن يتخذ لنفسه وحدة معينة متكاملة وهذه هى الحال فيما يتعلق بمعرفتنا . فقلة من الناس تميل إلى الادعاء بالعلم بكل شىء ، وقلة أخرى من الناس تواجه العالم مبدئيا وكأنها لا تفهم أى شىء فيه . أما مذهب الشك فلم يعتنقه الجنس البشرى إلا مؤخرا . وكان هونر هو الذى أدلى بحجته التى تقول إن «كل إنسان قانع بنصيبه» كدليل على مساواة الجنس البشرى فى الناحية العقلية . أليست طبيعة المعرفة هى أن تعرف ؟ وكل الصعاب التى تقابلها المعرفة وهى تباشر هذا المسعى إنما تؤجل هذا التأكيد الأصلى بدلا من أن تلغيه ، وأن طبيعة كل من هيوم وكانط المدروسة المتزنة تجعل المعرفة تشك فيها بدلا من أن تشك فى نفسها . وقد يكون الشك صوابا . وهكذا نشك فى جوهر قدرات وصفات العقل الأخرى : فليس الشعور لا نهائية إيجابية أو قدرة على كل شىء كما يزعم ، وإنما هو كلية سلبية ، ولما كان هذا الإحساس العام بالإمكانية جزءا من تلك المجمعات العقلية التى يواجه الفرد بمعونتها كل عمل جديد وموقف جديد ، فمن الصواب أن يكون إذن ضمن ما يحتويه شبه الشعور .

وهذه العناصر المتباينة التى يتكون منها شبه الشعور والتى قد تم استعراضنا لها على هذا النمط ولا تبدأ فى عرض خليط ، وإنما فى عرض صبغة شبه عضوية

لتناسق كل عنصر مع الآخر . وما هو إلا الانتباه الذاتى النشط الاختيارى الذى يركز الشعور فى هذا الموضوع أو ذاك من بين مجال الموضوعات والأشياء ؛ وهكذا يلقى بالجزء الأكثر من المجال إلى « الهامش » وكذلك فما هو إلا بالعزم أو الغرض النشط الاختيارى الذى يركز اتجاه العمل ويلقى ببقية ألف من الدوافع الأولية إلى سجن أفكار العمل التى لم يقع عليها الاختيار أو ربما تكون مكبوتة . ولكن لا يمكن أن يستبعد شيء أو يكبت إلا من أجل شيء ما يعتبر أن له قيمة أكبر وفائدة أعظم لتحقيق الغرض القائم . أما المجمعات العقلية ، من ذاكرة وإمكانية ، فهى التى تمنح الخبرة هذا التركيب . ولكن ليست هذه إلا طريقة تحليلية على نطاق أوسع لقولى إن « أنا » ، بوصفى مجموعة محسوسة من القدرات والإمكانيات ، أنتبه ، وأقوم ، وأختار ، وأستبعد ، من بين الأشياء والموضوعات الخاصة بى وكذلك من بين دوافعى تجاه تلك الأشياء : **فالعناصر التى يتكون منها « شبه الشعور » إن هى إلا العناصر التجريبية التى تتكون منها نفسى** — تلك النفس التى تحلق فوق الخبرة ، النفس الشاملة التى تلاحظ وتميز وتحكم — ويمكن أن نقول إن هذه النفس شبه شعورية بالنسبة لنفسها ، أو على النقيض من ذلك ، فإن ما نسميه شبه الشعور ، وهو بعيد كل البعد عن كونه طبقة عقلية سفلى ، يتمركز فى وسط ذاتية الفرد ، كما أن التعبير المفسد « شبه الشعور » إن هو إلا اعتراف أخرق بالحقيقة التى تقول إن الطاقات والقدرات الأولية الخاصة بذاتية الفرد لا وجود لها عادة فى بؤرة الميول الذاتية الفردية واهتماماتها التى تظهر خارجا .

وينصب اهتمامنا الأساسى هنا على التخلص من قلب الصور الجدية للنفس إلى صور هزلية تهمل مظاهر النفس التجريبية أو تظهرها ، وكأنها سطح منبسط — أشبه ما يكون بصورة حائطية ملونة انتشرت على بعد واحد ، أو قل أشبه ما يكون بتيار الشعور الذى ينحصر كل معناه فى الطبقة السطحية ، مهما سببت اضطرابه الحباب التى ليس هذا مكانها والتى تأتى من الأعماق الموحلة تحت السطح . أما تلك الأوصاف القديمة التى قدمت لنا النفس فى صورة « اتحاد أضداد » فقد كان لها الفضل على أقل تقدير فى الاعتراف بأن للنفس عمقا

وثنائية داخلية – لا سطحاً واقعياً فحسب ، يمكن عزله فى قائمة من المحتويات . فالنفس تلاحظ نفسها وتحاكم نفسها وتوجه نفسها ، وتضبط نفسها وتتخذ لنفسها مكانا فى العالم ، ونحن نعرف توا هذه النفس فى صورتها وهى تميز وتقدر – وعلينا الآن أن نتبين بعض وجوه وعلاقات هذه الثنائية التجريبية .

— ٧ —

سمات الذاتين

الذات الواعية والذات الكامنة

ابتغاء الإيجاز ، يمكن أن نعود إلى وجهى النفس اللذين ميزنا بينهما كذاتين أو نفسين : النفس الكائنة داخل نطاق العالم ، والنفس التى تتأمل العالم من نقطة ليست داخل نطاق العالم ، وهى بهذا المعنى تضر العالم . ويمكن أن نشير إلى هاتين الذاتين (بطريقة مثيرة للشحناء غير عادلة) على أن إحداهما ذات المستوى السفلى والأخرى ذات المستوى العلوى ، أو نشير إليهما (بطريقة غير دقيقة) على أن إحداهما الذات المراقبة والأخرى الذات غير المراقبة . ومن الأفضل أن نسميهما الذات « الرحالة » التى تصول وتجول والذات « المفكرة » التى تفكر وترد . وتتضمن كلمة « الرحالة » ببساطة أن الذات داخل نطاق العالم هى الذات الخاصة بالسلوك ، والمشتبكة فى جميع الأمور والمسائل ، وأن لهذه الأمور أهمية وقيمة الغارات والحملات ، بمعنى أنها تبلغ نتائجها عند عودتها ثانية إلى المركز الذى أصدر الأمر بالغارة . فلو أن الشعور كان « تيارا » لاستمر فى طريقه من غير ما ارتباطات أو مخارج جديدة ، ولكن باعتبار الشعور مجموعة أو جهازاً للحملات ، تنطلق كل منها طبقا لغرض عملى قابل للتنقيح ، فإننا ندرك أن له حصيلته الخاصة به وبداياته الجديدة المستمرة التى يستمر معها أيضا ازدياد المعنى . أما الذات المفكرة الرادة ، وراء الكواليس ، فهى الحكم الدائم والمرشد ، ومبدع هذا النشاط الخاص بالرحلات والحملات .

وتنتقل الذات إلى المستوى السفلى ، أو تندمج ضمن الحملات ، خلال عملية « اتخاذ القرار » التى كنا نتحدث عنها من قبل ، وبذلك تتورط فى المواعيد والظروف المحلية ، ودقائق الأمور التى لا محل لها . وكل حملة ، تقوم لرعاية وحماية قرار واحد ، لها وحدة خاصة بها ، هى « فكرتها » . و « الحملة » إن هى

إلا وحدة من الحياة العقلية أبلغ أهمية وأغزر معنى من « الإحساس » أو « الوجدان » ، مثلا فهى تشكل فقرة من التاريخ الشخصى ، بالإضافة إلى فترة زمنية متكاملة خاصة بها ، طالت أم قصرت . وهكذا تتميز النفس الرحالة بتعدد واضح وتوقف ، بالرغم من أن الصورة المعقدة التى يصنعها تداخل الحملات المتعددة التى تتم فى آن معا تجعل النفس شبيهة بتدفق غير منتظم ملىء بالدوامات . فى الوقت ذاته نجد أن النفس المفكرة (وهى التى عرفناها فى مناقشتنا السابقة كذات الفصل والعزل) تواصل إشرافها وتخطيطها ، محتفظة باستقلالها الخاص بها وتحوطها من الوقوع فى اشتباكات النفس المتصلة ، المشغولة ، المرتبطة بالزمن والمواعيد ، إذ تسهم أحكامها المتراكمة عن تلك النفس وتقاريرها فى بناء تلك « المجمعات العقلية » التى هى مادتها التجريبية .

ولقد أطلق على الذات اسم « اتحاد الأضداد » ، وقد بينا من قبل أن هذا المفهوم الذى يعذب بالأمانى الخادعة له ميزة واحدة – هى أنه ليس مفهوم الذاتية وقد علته طبقة مسطحة رقيقة من الطلاء ، ولعله فى وسعنا أن ننقذ هذا التعبير من بعض ما يشوبه من عتمة وغموض وأن نطور فى الوقت نفسه فكرتنا عن النفس كجهاز متأمل – رحال ، وذلك بأن تبين أن الصفات المضادة ، التى قد قيل إن النفس توحد بينها ، تميل إلى توزيع نفسها بدرجة غير متساوية بين هذين المظهرين أو النفسين ، اللتين عرف الفرق بينهما الآن بدرجة كافية .

وهكذا ، يقال إن النفس توحد بين الواقعى والممكن ، وهذا حق وصحيح . وفى الحقيقة لا يمكن أن توجد إمكانية واقعية إلا فى النفس ، ولا يكون هذا إلا على فرض أن النفس « حرة » ، وهذا معناه أن المتبادلات التى تظهر أمامها لحظة اتخاذ القرار إن هى إلا متبادلات واقعية . وفى أثناء عملية اتخاذ القرار تختفى بعض هذه الإمكانيات ، وتصبح واحدة أو اثنتان « أمراً واقعا » . وعلى ذلك فالممكن هو الدائرة الخاصة بالذات المفكرة ، أما الواقع فهو الدائرة الخاصة بالذات الرحالة المرتبطة بالزمن .

وبطريقة مشابهة ، يمكن أن يحمل الرأى الذى يعرض أن النفس اتحاد بين

المحدد وغير المحدد معنى تجريبيا . فالنفس المفكرة لاحدّ لها بالمعنى الذى سبق أن بيناه ، فهى تحرز تلك « الكلية السلبية » التى لا تشعر بحدود فى الاتجاهات المتباينة . أما النفس الرحالة فتحرز محدودية القرار المسلم بها ، والتى تحصرها بين حدود مجال الإمكانية الضيق الذى تنوى أن تجعل منه أمراً واقعياً ، كما يتميز عملها بمحدودية كل حقيقة واقعية .

وقد أجملت أوجه التباين هذه بطريقة غير كاملة ، فأشرت إليها مجرد إشارة ، ثم أنتقل إلى التناقض الذى يهمنا الآن على وجه الخصوص .

يقولون إن النفس اتحاد يضم **الزمنى والأبدى** ، ومرة أخرى أقول إن هذا التصريح حق ، ولكنه فى حاجة إلى شرح وتفسير . وقد يدلنا هذا التصريح على أن كلا من الذات المفكرة والذات الرحاله تقف من الزمن موقفا مختلفا . وما هذه إلا إحدى حقائق الخبرة والتجربة ، وهنا أشعر أن علم نفسنا التجريبى يتلكأ وراء علم الطبيعة المعاصر فى معرفة التقصير الداخلى الذى يتميز به شعورنا بالزمن .

والنفس الرحالة ، كما سبق أن قلنا ، هى النفس المرتبطة بالزمن بطريقة قائمة مميزة . إذ تغوص فى التيار الزمنى المتدفق من البيئة المادية التى تتعامل معها . ويميل علم الطبيعة إلى استخدام مفهومه للحظة الحاضرة ، أى « الآن » الخاصة به ، فى تعريف التوقيت المادى للأحداث القريبة .

وتختبر الذات المفكرة نظام الزمان كما تختبر نظام المكان بشكل أكثر رحابة يشبه كلا (غير محدود) تتخذ مراكز الزمن المتعددة للنشاط الخاص بالرحلات والحملات أماكنها داخل نطاقه ، كما يشبه أيضا منحنى الرحلة الكامل ، بذاتيته ونهايته . وتنتظم المرات التى توقف فيها العمل فى عقد متصل لا انقطاع فيه ، ألا وهو الزمن بعينه . وبالنسبة للعالم المادى ، وبالنسبة للأذن الصاغية ليست المقطوعة الموسيقية متعددة النغمات إلا شيئا سريع الزوال ، فنغماتها المتتابعة تزول من الوجود حالما تعزف . أما بالنسبة للتفكر والتأمل فإن المجموعة كلها يحس بها على الفور ، ومن الممكن أن يضع العقل يده على تتابعها الكامل الذى بدونه لا يصبح لها أى معنى ، وبالرغم من ذلك فإن طبيعة التتابع الزمنى لا تفقد ، بل

على النقيض ، إذا لم تدرك عناصر التتابع معا ، فلن يكون هناك سوى مجموعة من الآنات (اللحظات الحاضرة) — ويظل التتابع نفسه غير مدرك . وهذه القدرة على ابقاء اللحظات المتتابعة فى الشعور فورا من غير أن تفقد مداها الزمنى ظاهرة مألوفة للفلاسفة — يعرفونها كاحدى عجائب الخبرة القائمة التى لا تزال تنتظر تفسيراً مقنعا . أما كلمة « الأبدى » فلا تبدو لى محيرة من غير ما ضرورة فحسب . وإنما مضللة كذلك ، وكأنها شيء يتناقض مع الزمن ، بدلا مما هى فى حقيقة الأمر : الجوهر الحق للنظام الزمنى . وذلك لأن الزمن لا يمكن أن يشكل نظاما إلا إذا اعتبرت عناصره الوافرة العدد أعضاء طبقة واحدة . تجمع بينهم وتربطهم فكرة واحدة .

وبالنسبة للنفس المفكرة يعتبر تسلسل الزمن واتصاله حقيقة فريدة فى « الكلية السلبية » — ليس كأبدية واقعية ، وإنما من غير ما إحساس ببداية أو نهاية ، فى الحال . فلا يستغرق التفكير فى ألف من السنين أكثر مما يستغرق التفكير فى عشر دقائق . ومع ذلك — وهذه هى المعجزة — يمكن أن يتميز التفكير فى كل من المدتين بما يناسب المدى الصحيح لكل منهما . وبهذا المعنى ، يكون الزمن داخل نطاق النفس المفكرة ، فى حين تكون النفس المحددة الوقت فى نطاق الزمن . وليست النفس المفكرة أبدية لا تحدها حدود زمنية ، كما أنه لم يفت وقتها ، بل إن لها مواقفها الخاصة باتخاذ القرارات ولحظات العرض والنقد المحددة الوقت : وبالرغم من ذلك فإنها فى الوقت الواحد تشمل الزمن كله وتضمنه .

وبالنسبة للذات فحسب يبسط الزمن نفسه ويمتد على طبقيته الحقة وفى صورته الصحيحة . أما بالنسبة للعالم المادى ، فالماضى إن هو إلا ماض بحت — أى كان ولكنه لا يكون — والمستقبل إن هو إلا مستقبل بحت . وبالنسبة لحقائق الذاكرة والتوقع فليس هناك شبيه مادى ، حتى فى المخ : وذلك لأن الآثار الحاضرة للأحداث الماضية ليست عملية تذكر . فالطبيعة تصنع سجلاتها الخاصة بها ، مثل تلك التى يقرؤها العالم الجيولوجى فى الصخور ، فهى خلو تماما من صفة الزمنية إلا أمام العقل الذى يقرؤها — فيفسر التراكب أو الانطباق بالتأخر

وفوات الوقت ، إلى غير ذلك . وفى التراكيب المعقدة وقد توجد علامات البلى التى تدل القارئ مرة أخرى ، على عمليات قد استمرت مدة طويلة . ولكن فى العناصر الأساسية التى تتكون منها الطبيعة لا يمكن أن تكون هناك أية علامة للبلى : فليس للطاقة ذاتها أجل . فلنتخيل خطاراً « بندولا » متقنا مضبوطا ، لا يحتك بشئ ، يتذبذب فى فراغ فوق جسم ثقيل – أو قل إنه جهاز مغلق بمفرده فى الكون : فما الذى يمكن أن يكون هناك ليفرق بين الذبذبة العاشرة والذبذبة التاسعة ، أو بين هاتين والذبذبة العاشرة بليون ؟ لا شئ . فلن يكون هذا الجهاز إلا ساعة من غير ما سجل ، خلوا من كل علامة تدل على المدة الخاصة بها ، وعلى الدوام « رائعة كأنها فى اليوم الأول » وهذه اللانهائية التى تتميز بها الحقائق المادية والأساسية رائعة مفزعة معا . فليس هناك إجمال زمنى فى جذور الطبيعة وأصولها . بل إن الطاقة المتاحة نفسها تجهل التاريخ الخاص بها . أما بالنسبة لكائن له ذاكرة ، فإن الفقرات قد تتراكم وتحتفظ بصفاتها المميزة وموضعها إلى الأبد ، من غير ماتزاحم؛ لأن نظام الزمن العقلى إن هو إلا بعد إضافى حقيقى للوجود ، وليس بعدا آخر من أبعاد المكان المتواقتة .

وهكذا فليس التذكر إلا تخليداً حقيقيا للأحداث التى لولاه لذهبت مع الريح . وبقاء هذه الأحداث منحة ، من الذات المفكرة . والآثار التى أشرنا إليها من قبل على أنها معينات مادية تساعد على تذكر الموتى ، هى فى الحقيقة أقل قابلية للكسر والعطب من الكائن البشرى فى البيئة المادية الطبيعية العادية ، ولكنها فى ذاتها حقائق حالية لا تجئ ذكرى أى شئ . وإن هى إلا أجزاء دائرة تعين الذاكرة نفسها بوساطتها للوصول إلى هدفها الخاص بها . وليست الذاكرة حافظة تلقائية ، وآلية ، لا تبالى ، فتحتفظ بكل شاردة أو واردة فى نطاق الخبرة . بل إنه تماما كما أن الانتباه على ماله من أهمية فى الوقت الحاضر، فهكذا تركز الذاكرة على ما قد يكون هاما فى المستقبل ، سواء كانت التجارب سارة أو غير سارة . وهكذا تبنى الذات تاريخها الخاص بها ، وتبقى حدود هذا الماضى الذاتى مرنة ، ما دامت تقديراتها للقيمة تتغير وتتبدل : فنتيجة لنفور يمس به

الفرد حديثا . يمكن أن تعزل الحوادث الهامة المختزنة وتنضم إلى المجموعة التى لا يمكن تمييزها . كما قد يؤدى خزى جديد ، إلى نبذ فخر واعتزاز قديمين ، وقد يرفع الخجل القديم رأسه زهواً إذا ما اكتسب الفرد حديثا ثقته بنفسه ، وعلى الرغم من أن الأعمال لا تنقضى ، وأن الماضى لا يرد ، إلا أن كل ما تخلده الذاكرة ليبقى عرضة لحكم متغير – ومن المحتمل أن يكون التغيير إلى أفضل – ويقضى هذا الحكم بما يستحق أن يدوم .

وليس بكاف ، فى ضوء هذا كله ، أن يقال إن النفس المفكرة « ترقب » الزمن ، أو تدركه بوصفه شيئا مستقلا ، فالزمن ، من غير شك ، هو صفة موضوعية للعالم ، ولكنها صفة لا تبلغ الوحدة الكاملة إلا فى الذاتية المتأملة . وهذا يبعث على الظن بأن الذات المتأملة مشتبكة فى كيان الزمن ووجوده وهى على ذلك دائمة على طبيعتها الخاصة بها .

والنفس الرحالة متنقلة ، محددة الزمن عنوة ، أو قل هى عابرة تعى عبورها الخاص بها ، أما النفس المفكرة فبينما هى ترقب تيار الزمن المتدفق فإنها لا تميز نفسها من ذلك التيار فحسب ، وإنما تواصل السير خلاله كذلك . وليست النفس الرحالة فحسب مجموعة نزوات زمنية محددة : فهى معرضة للهفوات ، والثغرات ، والمقاطعات ، ولكنها تتذبذب ، وتجول ، وتبطل فى أثناء النوم ، ثم تستأنف الحياة عند اليقظة لا بفضلها هى نفسها وإنما – يبدو – بفضل عمليات جسمية يعول عليها بدرجة أكبر تقوم بإصلاح وربط أوصال الأحداث والصور المتتابعة التى هجرت وأهملت . ولكن لم تكون هذه النفس ، عند اليقظة ، هى النفس عينها ؟ أهذا حقا بسبب أمانة العالم المادى الذى تتعامل معه ؟ أم هو لأن هذا الجسم وهذه الجدران هى عين الجسم وعين الجدران التى كانت بالأمس ؟ ولكن جسم وجدران الأمس قد مضت : فعلى الرغم من أن الجسم هو فى الحقيقة عين الجسم ، إلا أنه عاجز تماما عن أن يقدم إلى النفس الخبرة بتلك الحقيقة – وهى أنه يستطيع أن يعمل لحظة فلحظة ، ولكنه لا يستطيع أن يحتفظ بماضيه الخاص به ، وما هى إلا النفس التى تعرف أن جسدها هو عين الجسد .

بل يصبح الثبات الجسدى عديم المعنى لولا وجود ثبات الذاكرة . وتعتمد معرفة الذات لجسدها على ولائها المادى للجسد بدرجة أقل كثيرا من ولاء آخر أعمق هو ولاؤها لميولها ومشكلاتها الخاصة بها . فالمشكلة التى أواجهها عندما أستيقظ هذا الصباح ليست مشابهة لتلك التى تركتها الليلة الماضية ؛ وإنما هى ذات المشكلة ، وستظل عينها إلى أن أجد حلاً لها ، طوال سنوات إذا مادعت الحاجة ، وستبقى مهما تعددت الثغرات وغفلات الشعور . وتظل هذه المشكلة بعينها لأننى أظل بعينى ؛ فإنها المشكلة الخاصة « بى » . وبما أن مدى الحياة يمكن أن يعتبر شوطا لمشكلة واحدة لا ينقطع تتبعها فإن النفس المفكرة تتميز بمدة اختبارية تساوى هذا المدى على الأقل . ولا تخفف النفس شبه الشعورية من قبضتها على الزمن كما أن لها من الوسائل ما يجعل النفس الرحالة تتمسك بشخصيتها الخاصة : فإذا حدث لسنوات قضيت أننى أعطيت وعدا ، ويحل الآن ميعاد تنفيذه ، فقد تعترف النفس المفكرة بالدين ، وتوطد بهذا الاعتراف الشخصية الخلقية لذاتية الفرد دون ألف من التغييرات . وتدير النفس المفكرة البعد الزمنى لكل من النفس الرحالة وعالمها المتعلق بالطبيعة .

ونحن لا نزال نشهد فى وقتنا هذا صراعا متجدداً بين فلسفتين قديمتين ، هما فلسفة المادة أو الجوهر وفلسفة التتابع أو التدفق ، وبوجه عام فقد أصبحت فلسفة التتابع هى السائدة المسيطرة . وطبقا لهذه النظرية – التى وجدت فى هيوم أول صوت يمهد لها – تظهر النفس فى صورة المثل الشهير للمادة وقد أنزلت عن عرشها . فأما وقد حلت محل جوهر الشئ المادى قوانين يوفق بها عن المعايشة والتغيير ، فكذلك قد حلت محل مادة النفس قوانين التتابع بين المحتويات العقلية أو نظرية الانتقال والتحويل التى بمقتضاها نحرز ، بدلا من ذاكرة صحيحة ، لوحا من الميراث يتجدد تركيبه بلا انقطاع .

وقد كان هذا النقاش عونا على الوضوح والجلاء . فتخلصنا تماما من تلك الحبيبة المادية التى كانت تكمن تحت القشرة التى تغلف « الروح » الجوهرية . أما الفلسفة الأحدث الخاصة بالتتابع فقد أبطلت كذلك . ولا نشهد الآن سوى

زوال كلتا الفلسفتين ، واستبدالها ببيان عن التغيير والبقاء أصدق وأصح مما يمكن أن تقدمه أية فلسفة منهما . وإذا كان فلاسفة المادة قد عبدوا الحجر وهم لا يشعرون . فلم يكن فلاسفة التتابع إلا عباداً للموت من حيث لا يقصدون ، ذلك لأنه إذا كان التغيير نهائيا مطلقا ، لأصبح الموت دائما أبديا .

وقد خلب لب فلسفة التتابع ما تتميز به النفس المرتبطة بالزمن من تدفق وانطلاق مفاجئ وذبذبة . كما أن هذه الفلسفة وقد أغراها عدم كمال علم النفس التجريبي قد أصبحت على أتم استعداد للادعاء بأن النفس لا تملك بيانا تقدمه عن إصرارها وثباتها ومثابرتها . ولكن فاتها أن تلحظ أن النفس هي التي ترقب ذبذبتها الخاصة بها ، ولا يمكن أن تقوم النفس بذلك إلا إذا كانت تملك أيضا أسلوبا أكثر ثباتا لكيانها ووجودها ، مثل ذلك الذي نكتشفه الآن في حالة النفس المفكرة . فإن لم يكن ثمة شئ أعمق من التتابع أو التدفق فلن يدرك التتابع وجود ذاته .

ولنا اعتراض واحد آخر ينبغي تسجيله ، فالذات المفكرة ذات خلاقة ، أما الذات المحددة الزمن فهي مخلوقة .

ففي كل القرارات توجد إمكانية يمكن تحقيقها عن طريق عمل ما يؤثر في الصور الموضوعية للأشياء . وبالرغم من ذلك ففي كل القرارات أيضا تكمن صورة – غالبا ما تكون صورة غير واضحة – لذات ممكنة في أثناء عملية إدراكها . فأنا أختار أن ألتحق بكلية الطب ، وأختار أن أكون طبيبا ؛ فما أفعله ، وما سأصيره ، متلازمان غير منفصلين .

وقد اقترح جول دى جويتيه Jules de Gaultier في نظريته الفلسفيه التي اسماها Bovarysme البوفارية ، أننا جميعا نعكف على أن نكون ما لسنا عليه وأننا لا نحرز أية موهبة ذاتية لوجودنا ، إذ ننجذب بعناد إلى كل ما هو بعيد النال . وفي شئ من المغالاة توجد هذه الحقيقة . وهي أننا نكتشف في قرارة أنفسنا ما يمكن أن نكونه ، وذلك جزئيا عن طريق محاولة تقمص أدوار كثيره تنقصنا الموهبة اللازمة لأدائها ، إلى أن تكتشف هذه الذات التي تتميز بثقة لا حدَّ

لها بنفسها ، والتى علمتها رحلاتها وأرشدتها حملاتها ، أقوال تكشف عمن يمكن أن تكونه ، ثم تهدف إلى أن تصير ذلك الشخص.

والشعور بالنفس لدينا أشبه ما يكون بحقيقة وقتية تدخل فى بناء خبرتنا ، ولكن كمال الشعور بالنفس وإتمامه إن هو إلا عمل يستغرق مدى الحياة ، وتذهب القاعدة العامة إلى أننا نفهم ما نقوم بصنعه وندركه على أكمل وجه . وخلال ازدياد القرارات التى لا حصر لها ، تكون الذات التى أصيرها هى الذات التى أستطيع إدراكها وتجسيمها والإحساس بها لأننى قد كنت صانعها على الإطلاق . وبالرغم من أنها ليست إلا « أنا » ، أقرب ما يمكننى أن أدمج نفسى داخل هذا الوسط - إلا أنها ، كنتاج تم صنعه ، يختلف نوعا عن ذاتى . بل يمكننا أن نقول ، إنها أحسن ما يمكننى الوصول إليه الآن من صياغة لنفسى ، فى سياق هذا التعبير وفى هذا الوقت المحدد : فقد حافظت على الصورة الأصلية ، وقد شوهها الكشط ، والمحو ، البدايات الجديدة ، وليس فى وسعى أن أدعى أنها صورة كاملة النجاح ، تمثل ما قد حلمت به من اللانهائية التى تتميز بها الإمكانية ، فما لم يتحقق يزيد على ما خرج إلى حيز الوجود . والمحدود الذى يخرج من اللانهائى يتخلى عن اللانهائى . ومع ذلك فقد استغرق هذا حياة لكى تتم فصوله .

فأما وقد وضعنا نصب أعيننا هذه الفروق بين الذاتين اللتين تشكلان نفسنا البشرية العاملة - وهما النفس المدبرة ، التى هى كامنة (نسبيا) غير محدودة ، مشتملة على الزمن ، دائمة إلى الأبد خلاقة ، والنفس الرحالة ، التى هى واقعية (نسبيا) ، محدودة ، لها زمن معين ، ليست دائمة ، مخلوقة - فيمكننا الآن أن نعود إلى استعراض معانى الموت .

- ٨ -

معانٍ أخرى للموت

فى عرضنا السابق لمعانى الموت لاحظنا كيف يمكن أن تنمو فى أثناء الأشواط العادية للعيش رغبة شخصية فى الموت وقدرة عقلية على نبذ الحياة وتركها ، وبقى هناك سر غامض تنطوى عليه تلك الرغبة ؛ فمن غير المعقول أن يكون معنى الموت انتهاء مادة الشعور . وقد أثارت تلك الرغبة الشك فيما إذا كان الفرد الآدمى يحقق كل ما نبذه أم أنه مازال يعييه تطبيقه الغريزى للفكرة الاجتماعية الخاصة بانقضاء أجله .

ويمكننا الآن أن نرى الأساس الذى قام عليه ذلك الشك ؛ فإنه لأمر سهل بسيط أن يفكر الشخص فى موته . ولكن عندما يفعل الشخص ذلك ، فإنه يفعله بوصفه باقياً على قيد الحياة بعد موت غيره ! وداخل إطار نفس الإنسان يولد عنصر الموضوعية الاجتماعية ؛ ألا وهو الذات الشاملة أو المفكرة التى تتبصر فى موت النفس المحددة الزمن ، الرحالة . ولا تستطيع تقبله أو رفضه كاملا ، فالنفس لا تفكر ولا تعرف كيف تفكر فى خمودها الذاتى . وبالرغم من أنها تستطيع أن تصف نفسها فى صورة ينعدم فيها وجودها أو تتوقف عنها عن الوجود ، فإنها تظل الواصفة ، غير القادرة على التخلى عن نفسها بما تحمله تلك الكلمات من معنى ، وغير القادرة أيضا على استيعاب معنى وحقيقة تجربة الوصول إلى نهاية مطلقة . وقد لا يكون هناك مثل تلك التجربة ، ذلك لأنه إذا أدرك الفرد أن « هذه هى النهاية » فإنه يجب أن يرى من قبل ما وراء تلك النهاية وأن يعرف أنه لا يوجد أى شىء هناك : فالتصريح بقولى « إننى أموت الآن » إن هو إلا توقع أو تخمين لو ثبتت صحته لكان صدقه . ولكى يدرك الفرد معنى الانتهاء والجمود يجب أن يختفى من الوجود ويستمر فى الوجود معا ، والجهد الذى يبذل لتفهم الموت يؤدى إلى وعى مرهف بتلك الثنائية التى هى داخل نطاق النفس والتى مازلنا نعالجها .

وفى أفكارنا الأولى عن الموت كنا فى واقع الأمر نستخدم تلك الثنائية والقضية مثار البحث الآن تنحصر فيما إذا كان من الممكن عقلا إدراك النفس الشاملة فى صورة نفس باقية على قيد الحياة بعد موت غيرها ، وماذا يمكن أن يكون ، طبقا لمثل ذلك الرأى ، المعنى الآخر للموت .

وعلى أية حال يظلّ الموت موتاً

وبالنسبة لأية نفس ، يجب أن يكون الموت انقطاعا – أو توقفاً عند نقطة جازمة ، لا تتعدى المدى الذى يمكن أن تراه النفس . وإذا لم يكن هناك سبب كاف ألبتة لإنهاء محادثة ، فلا يمكن أن يكون هناك بالأحرى سبب يكفى لقطع جميع الأوصال التى تربط سيرة بشرية فى وقت معا . ولا تكون الحياة ذات النهاية المثلى مهيأة لمثل تلك اللحظة ، فقد تتوقف ذراع تتحرك ، أو قلم يسيل ، أو لغز يحل لأول وهلة ، أو طفل يدرب . ومن المقدر على النفس المحددة الزمن ألا تتم فصولا فى أية لحظة ، مثل تلك اللوحة التى صورت نصفها ، وتلك السيمفونية التى لم تكملها ، وذلك الحقل الذى حرثت جزءاً منه ، وتلك الحملة التى تخلت عنها ، وتلك الفكرة التى كادت تدركها ! وهذه هى الطاقات المحطمة فى التاريخ ، التى تبقى إلى الأبد تصور فنية استقبالية لما يجرى من عمل معاصر . . . وتكون إلى هذا الحد أصدق بالنسبة للنفس التى على قيد الحياة من السكون الذى يخيم على عمل تم كما ينبغى ، أشبه ما يكون بالصورة المخلدة لزوجة لوط التى جمدت وصارت عمود ملح عندما نظرت إلى الوراء وتأملت فى الماضى .

وهكذا فكل ما ينتهى يجب أن يعزل . ولكن إذا ما انتهت النفس المحددة الزمن ، فهل توجد فى النفس المفكرة أية قدرة أعظم على الحياة ؟ وهل هى بذاتها كائن كامل ، أم هى أشبه ما تكون بواحدة من تلك الصور غير المادية التى لا تتلف أو تتلاشى ، كما جاء فى فلسفة أفلاطون الأولى ، أو كما تخيل أصحاب المذهب المثالى القديم ؟ فالنفس التى هى باطنية مفكرة ، قاضية فحسب ، ولا تتميز بواحدة من تلك الصفات ، كالفردية ، والإحساس ، والجسد ،

والأشياء المادية ، وما تقوم به من أعمال تجريبية ، والمحادثة ، لا تشبه الشخص إلا فى القليل الضئيل مثلها فى ذلك مثل الذات (الأنا) السامية الخالصة . وعلى أية حال فالنفس المفكرة ليست إلا مظهراً واحداً لأحد أقسام العمل الحيوية ، ولا تعنى إلا قليلا أو لا تعنى شيئا إذا ما انفصلت عن شريكتها الأكثر تجربة .

وتعتمد الإجابة على ملاحظة أن النفس المفكرة إن هى إلا شىء أكثر مما يتضمنه هذا الاسم ، فالإمكانية قريبة من جوهر النفس مثلها مثل التأمل ، فهى عش لا حدّ له ملىء بالإمكانيات ويصعب فتحه ، كما أنها قدرة تخرج الإمكانيات إلى حيز وجود معين . وقد تحدثنا عنها بوصفها خلاقة ، وبوصفها حرة كذلك . وتختلف نظرية الفرد عن الاستمرار فى الحياة طبقا لما يحمله هذان التعبيران الجاريان أكثر مما يجب من معنى فى فلسفة الفرد الخاصة .

ولقد صورت الحرية فى اتخاذ القرار أحياناً على أنها ضرب من الرمى الجزافى لقطعة من النقد يتحكم أى من وجهيها فى تقرير أى من بديلين متعادلين مطروحين على بساط الاختبار . وما هذه الصياغة إلا صورة هزيلة يمكن إدراكها جيدا . فالنفس ، وهى تتمعن وتتبصر لا يشغلها مدخر شامل من المتبادلات التقليدية ، فموسيقا باخ لم تكن محفوظة إلى الأبد فى السماء لحين الحاجة إليها ، ولم يكن يستخرجها من مخزن لانهائى يحتوى على الأفكار الموسيقية الكائنة من قبل ، بل إنها لم تكن ممكنة إلى هذا الحد حتى تصورها باخ وأدركها . فهذه الفكرة العقيمة عن جراب لا نهاية له من الإمكانيات الأبدية يخرج منه المقررون المحددون كرة حمراء مرة ، وكرة بيضاء مرة ، كما يحلو لخيالهم ، أقول إن هذه الفكرة تفرض أن أى عقل محدد لا يفعل أكثر من أن ينسخ ويجسم بضعة من الأعداد الوفيرة اللانهائية من مستودع أبدى يضم الموضوعات الجامعة الشاملة : ولكن الارادة البشرية لا يقتصر عملها على مجرد النسخ وإخراج صور طبق الأصل . أما مجال الإمكانيات المتبادلة الذى تتصفحه النفس فإن هو بادىء ذى بدء إلا مجال يمونه خيال النفس ذاتها ، وبالرغم من أنه مشتق من ألف مصدر إلا أن كل سطر فيه ليس إلا نتاج وصنع النفس ذاتها .

ويستحيل على عقلين أن يفكرا فى نفس المتبادلات المادية ، وبالرغم من أنها تحمل نفس الأسماء ، ذلك لأن المتبادلات أمام كل من العقلين تصبح على الفور (ما أستطيع أن أستخلص منها) وما العالم الذى يقوم فيه العقل المدبر بعمله إلا عالم آخر له نظامه الزمنى المكانى الخاص به ؛ ويقصد العقل أن ينطبق هذا العالم الذى تخيله ، عندما يصبح مفهومه مقنعا ، ويركبه على العالم الواقعى ، وبعملية اتخاذ القرار ينشىء رباطا كاملا وهكذا يضفى بالواقعية على الحكم الذى يصنعه بذاته . وعلى ذلك أضاف باخ إلى الكون ، عندما ألف موسيقاه ، شيئا لو لم يكن قد ابتدعه لما عرفه الكون ، بل قد أضاف شيئا لم يكن مسطراً فى السموات ، وبهذه الطريقة نجد أن النفس المفكرة ، بحصولها على لحماتها من الخبرة الناجمة عن عدد وافر من الرحلات والحملات ، تعبر إلى التاريخ دوما أكثر مما تأخذ . أما النفس التى تصنعها فإن هى إلا نفس تتصورها وتدركها هى وحدها .

وإذا كان هذا الوصف الخاص بالقرار صحيحا ، فلابد أن يكون لتعبير الحرية والقدرة على الخلق والإبداع الملازمين للعمل البشرى قوة حرفية معينة . فالنفس تعطى الإمكانيات واقعيةً ، وهى التى صنعت هذه الإمكانيات أولا وفى نطاق الحدود التى هى من تصورها وإدراكها وعملها تكون حقيقية واقعة ، مثلها فى ذلك مثل أى شىء آخر موجود فى العالم . ومن المفروض أن تظل شيئا ، وشيئا ينبض بالحياة حتى ولو زال أثر النفس الزمنية التى قد بنتها هى . وعلى ذلك يصبح للموت معنى آخر .

فالموت إذن بالنسبة للنفس المفكرة ، معناه ميلاد طفلتها ، النفس الزمنية ، والانفصال عنها – أى التخلص من عبئها الذى يزداد ثقلا .

وتلك الطفلة تتركها النفس ، من جهة تموت فى لحظة الميلاد ، ومن جهة أخرى تتركها ملكا دائما لهذا النسيج الحالى الذى يصنعه التاريخ . . وتكتمل تلك الشخصية ، وتشحن اسمها الشخص بالمعنى الذى ستحمله على الدوام ،

وتتميز باستمرار اجتماعى يظهر فى الدلتا المتشعبة التى تصب فيها آثارها ، وتشترك وجدانيا فى الاستمتاع بذلك الخلود الذى يغلف الأعمال والذكريات الذى يستبدله الكثيرون باسم الخلود الشخصى .

وقد يعنى الموت أيضا تشبث النفس المفكرة فى جرأة بأمومتها ، إذ تكمن بداخلها بويضات ولاقحات خاصة بدورات حمل أخرى .

وعلى ذلك فليس من الضروى أن يعنى الموت فقد الشخصية أو الإحساس أو الجسد أو الأشياء المادية . ذلك لأن قدرة النفس المفكرة على الخلق تولد معها إمكانية الارتباط بعوالم أخرى هو عوامل واقعية أيضا . والنفس ، عند ممارسة حريتها ، تتخذ دائما مركزا أشبه ما يكون « بالقنطرة » التى تصل بين أنظمة زمانية مكانية عديدة . وأحد هذه الأنظمة يفوق ماعداه فى واقعيته ، بالرغم من أنه لا يحتكرالحقيقة الواقعة : فهو واقعى لأنه عالم زمانى مكانى يضم مجموعة معينة من النفوس ، الزميلات ، اللائى تختلط بهن هذه النفس الآن وتتصل اتصالا فعالا عن طريق هذه الطبيعة ، وهذا الجسد . وليس من الضروى أن تكون هذه المجموعة التى تضم النفوس الزميلات هى المجموعة الوحيدة فى الكون ، والتى تحدد بعملها وتأثيرها المتبادلين نوعا خاصا من عالم الطبيعة . وإذا ما كان هناك مجموعات أخرى على شاكلتها ، فإن موت هذه النفس الزمنية يكون معناه قطع العلاقة والاتصال بهذه المجموعة المعينة من النفوس ، ومن المعقول أن تكون هذه هى المناسبة لبدء الصلة والارتباط بمجموعة أخرى .

وعندئذ يكون معنى الموت هو الارتداد من عملية اقتحام وتحطيم جهاز الاختلاط والاتصال وتوقف عملية الاستقبال من هذا العالم الخارجى المعين . وقد يعنى على الأصوب الارتداد إلى لحظة الوجود الكامن أو فترة انتقال – مادامت عمليات الانتقال من نظام عالمى إن هى إلا عمليات عقلية داخلية – سعيا وراء ملاءمة جديدة وانتساب جديد .

ومن المفروض أن الآخرية التى يمكن أن يصل إليها التلمس الغريزى للنفس النووية لن تكون مجرد مزيد من مثل تلك الآخرية التى كانت فى حوزة الفرد . وإنما هى كذلك بزوغ صور وأنماط جديدة من الوجود وطبقات وأنواع أعمق من الفكرة يمكن أساليب المعيشة مثل هذه أن تشتبك وتشترك معها ويتم فهمها بقدرة الادراك الأكثر سداداً .

أما القدرة المكتسبة على إدراك الحياة ككل وإدراك الزمنية كشيء يتميز عن النفس وهى التى تأتى بها المعيشة ، فإنها تحمل معها كذلك القدرة على تصور وإدراك آخرية جوهرية فى الكون . والموت يكمل معنى كلمة (هذه) كما نستخدمها فى هذه الحياة وهذه النفس ، وبذلك يحمل آخر ممكن أكمل معنى له .

وهناك أعداد وفيرة من الآخرية تتميز بالضحالة وتنتشر فى جميع مناحى الخبرة – أمكنة أخرى ، وأعمال أخرى ، وأشخاص آخرون ، وأفكار أخرى ، ولكن إذا لم يكن الموت نهاية فإنه ينشأ عن آخر مستمر ناقد قطعى ، هو الحياة الأخرى . فإن لم يكن نهاية فإن هو إلا خط فاصل حسابى فى أعمق أجزاء العالم وهذا الجزء الآخر قد يعنى الناقوس الذى ينبه إلى العبور من رسم تخطيطى يستلزم جهداً وتعباً إلى الحرية التى تلازم صورة جديدة ، أو قل الانتقال من المرانة على الخلق والإبداع إلى ممارسة فن أكثر نضجا .

ويمكن إذن النظر إلى اختفاء عمل النفس الزمنية غير التام ، إن لم يكن فى قليل من الأسف ، فعلى الأقل فى إدراك كامل لعملية تخلصه مما كان بعيداً عن العقل . (وما هذه إلا الحقيقة التى أحس بها أفلاطون واعتبرها خطأ عملية تخلص من الجسد) فيكون معنى الموت هو غربلة المواصفات العارضة وأبعادها ، وتحطيم الأغلال ، وتحرير النفس من الارتباطات التى تناقضها جزئيا ، أو التى تساندها قوة آلية حيوية داخلية ، وتخليص صلات الولاء والحب العميقة من كل آفات العادة ، والأغراض القوية من أهداب القوانين والصيغ . ومن تقاليد سير

الحياة المقدر لها أن تضعف وتزول فى عملية الخصب وكثرة الإنتاج . وتنهك قوة الخصب خلال قصور الآخرية .

فإذا ما جمع الموت بين الواحد والآخر من هذا كله ما فقد يكون الوسيلة التى بها تستطيع الكائنات التى تغيرت مظاهرها وقد طعنت فى السن ، كما هى الحال مع العقول مثلا ، أقول تستطيع أن تستعيد ليس فحسب ذلك الشعور الداخلى بانعدام التقدم فى السن بتاتا ، وهو ما يتعلق بالطاقة الجسمية ، وإنما تسترد كذلك كل نضارة ومعنى تتميز بهما تلك المجموعة السالفة من الخصائص التى كانت قد بدأت ، ظلما وجورا تفقد مذاقها .

والشيء الوحيد الذى لا يمكن أن يعنيه الموت فى ضوء هذه الفروض والتقديرات إن هو إلا الراحة الأبدية .

فلا يمكن أن يكون للدوام أى معنى إلا إذا كانت النفس المفكرة مادية ونشطة ، تباشر ذلك الفحص الذى هو تحقيق لشخصية حياتها هنا وخلال الحيوات الممكنة كلها ، ومهما تغيرت الأنواع والفئات . أما إذا كان معنى الموت الراحة والنوم ، فالموت إذن نهائى . ونعتقد أن هناك راحة نفس بالغة فى هذا المفهوم ، وليس هناك ما يدعمه سوى كلال العضلات الطاعنة فى السن وتدهور القيم ، المتعلقة بتلك النفس الزمنية ، التى تكون ناهكة وسوف تخلد إلى الراحة والهدوء . أما بالنسبة للنفس الباقية فيجب أن يكون الموت تجديدا لتلك الكلية السلبية الخاصة بالنفس الباطنة التى هى إبراء لها من التجديد . ويكون معناه الانتقال إلى عمل أو مسعى آخر مصحوب بتدبير منقح وتوجيه معدل ، فى عالم أكثر اتساعا .

وعزاء للعجز والهزيمة ، فليس لمفهوم الحياة الأخرى أية فائدة شرعية ؛ وإنما يفيد الإرادة المستمرة كل الفائدة فى إدراك معنى المعاناة والاعتراض . أما الحنين إلى ذلك الذى لا يوجد ، ذلك القلق المشوب بالحيرة والألم والذى يكمن فى لب كياننا – ذلك الاهتمام المتقد الدفين فى الأعماق والذى يفسره المتشائمون خطأ بأنه فشل وهزيمة لسعادتنا – ذلك أنه هو فى الحقيقة والواقع ليس إلا ولاء النفس

لهدفها الخاص ، وما تنطوى عليه من إيمان بمصيرها وقدرها . وإنه لأحسن دليل على أن هذه اللانهائية التى تميز الإمكانية ، بالرغم من أنها لا تتم ولا تتحقق حتى فى أكثر الحالات توفيقا وأسعدها حظا ، إلا أنها تركن إلى مياه الكيان الجوفية وتستقر عليها مثلها مثل بوصلة على تيارات الواقعية أن تكرم وجهتها . وإذا ما استمرت أية نفوس وثابرت فإنها نفوس طريقها ملىء بالمعاناة ، ولكنها كذلك النفوس التى تحب الحياة ، وليست تلك التى تكره الحياة .

— ٩ —

ما ينبغى أن يكون

إلى هنا كنا نتحدث عن ضروب من الإمكان لا عن دلائل وبراهين . فإذا كنا على صواب فإن الأسس العامة التى يستبعد الخلود بناء عليها باعتباره مستحيلا تتلاشى وتختفى عند البحث والاختيار . وترفض الاستحالات باعتبارها سفاهة . أما فكرة الحياة الأخرى بالرغم أنها لا تتعرض لتحقيق تقوم به ولا يمكن إدراكها بالعقل فإنها ليست خلواً من المعنى .

ولكن ها هنا تتم وظيفة التحليل . وهذه النتائج التى نصل إليها تريح أفكارنا وتطلقها ولكن حكمنا النهائى ستحدده أشياء أخرى مثل هذه : القياس — أى أوجه التشابه أو التضاد بين إيقاع الحياة والموت والإيقاعات الأخرى التى تتعرض لها دورة حياتنا أو القياس بين أنواع أخرى من الموت تحدث فى الحياة مثل تلك الخاصة بالطفولة أو النفسية المكبوتة . والولادات الجديدة التى تتبعها ومن الأمثلة أيضا التوافق — أى إيجاد توازن عادل للحكم خلال التوتر الدائم فى نفوسنا بين الرزانة التى قد تكون صماء لا تبصر ، والرؤيا التى قد تكون نظرية تخيلية . والمثل الثالث هو التقويم (تقدير القيمة) — أى إدراك إجمالى وتمييز لملاءمة أو عدالة مصير ما . وهذه الأمثلة كلها تنتسب إلى دائرة البديهية ومجال بصيرة النفس ، بديهيتنا الناشئة عن العالم الذى نعيش فيه .

والآن أود أن أدعوكم إلى مثل تلك البديهة طبقا لما يمكن أن تجود به خواطر هذه الساعة . وتهيئة لذلك العمل فلنأخذ فى اعتبارنا حقيقة واحدة لها من الاعتبار والشهرة أقل مما تستحق : وهذه الحقيقة هى أن **الدوام بعد من أبعاد القيمة** .

ومن الفروض العامة الشائعة أن الكيف وحده هو المهم ، وأنه إذا ما تميزت الخبرة بصفة مغبّطَة أو نبيلة فإن إطالة مدتها لا تضيف شيئا إلى قيمتها . وعندما

يسمع الإنسان هذا التعبير « مجرد دوام » يفكر على كره منه فى التمسك الحيوانى البحت بالوجود ورغبته فى أن يمد عبر الزمن اللانهائى سبات السلحفاة أو النعاس النباتى لشجرة الصنوبر الضخمة . أما مرور الإنسان بتجربة السعادة أو العظمة أو القوة أو السمو أو النشوة للحظة واحدة ، فذلك فى اعتبارنا هو الهدف ، وللفرد بعدئذ أن يزول راضياً مرضياً . ومما لا شك فيه أنه لو أن للفرد حرية الاختيار بين ضجر طويل الأمد وفترة وجيزة من الحماسة أو الإحساس المتقد لفضل أن يكون فى وسعه أن يقول : « لقد عشت » بدلا من قوله « لقد دمت حيا » ولكن بالنسبة للفرد الذى قضى نحبه ولا يستطيع بعد أن يلتفت إلى الوراء ويقول « لقد عشت » فليس هناك أفضل ولا أسوأ .

وما مصير الخبرة الطبيعى إلا أن تمتد وتطول إلى علوها وسموها وليس العكس . فأحسن خبراتنا هى التى عادة ما نعلل النفس بها طويلا ثم نتذكرها طويلا : فسواء كان الحديث فى ذاته موجزا أو مسهبا ، فإن اتساعه الزمنى يقاس بالمدة التى يحتل فيها الشعور فى أثناء توقع حدوثه . وخلال المرور بتجربته ثم عند استرجاعه من الذاكرة وتأمله . وبدون هذا البعد الزمنى الطبيعى نعرف أننا لم نعط الحدث حقه . فالمعانى يمكن أن تدرك لتوها ولكنها لا تتحقق (بواسطة كائنات لها طريقة تفكيرنا طويلة الأمد) إلا على مدى معين تشغله عملية التفكير والتدبير . وإذا ما حرمت من المرحلة اللازمة لها بعد النمو فإنها تفشل فى الحصول على قيمتها الحقة .

أما إذا كان الزمن أحد أبعاد القيمة فلن تكون المشكلة الواجب تسويتها عن طريق البحث أو الاستفتاء الباطنى هى : هل يرغب الفرد فعلا أم لا يرغب فى مواصلة حياته ؛ فللحياة من الناحية الموضوعية قيمة أكبر فى صورة عمل مستمر عنها فى صورة عمل محدد . ونحن ندرك بالغريزة أن هذا هو واقع الحال .

وبينما الانطباع السائد هو أن هذا العالم الطبيعى هو العالم الوحيد وأن هذه الحياة هى الحياة الوحيدة . إذا بنقطة صغرى تتعلق بالآداب والسلوك تظهر كذلك « فلا تضيع الوقت بالتفكير فى الموت ، بل عش الوقت الذى أنت فيه

جيداً ، وانس أن له نهاية » ذلك لأن تذكرك أن هناك نهاية مطلقة يؤدى بشكل ما بالرغم من حسن النية إلى إضعاف قوة المجهود الحالى وقطع أوصاله . ولكن أى نوع من الواقعية تكون وأى كون عندما يصبح الواجب ألا نتمسك بالحقائق ؟ وبخاصة حقيقة مثل نهاية الشعور الفردى الذى يطابق كل عمل يقوم به ذلك الفرد .

وأحد أعراض هذا التخيل العجيب فى الاتجاه الواقعى هو مجموعة من المغالطات التى يخلقها ، فى حين أنه هو يسعى إلى إحلال مباحث وموضوعات يظللها الأمل الكبير محل فكرة انتهاء الفرد وخموده .

وإننا لنجد أنفسنا مدفوعين إلى تذكر أن الجنس يسير والمجتمع يسير ، والمؤسسات تسير ، ولعلها تتقدم . فلسوف تصل الإنسانية إلى مثلها الأعلى . ودوام الكل الاجتماعى قد يعوض فقد الفرد ، ولكن إن هذه إلا **أغلوطة الكلية** المقبولة ظاهريا . فإن لم يكن دوام الفرد مضمونا فليس هناك أى ضمان للجنس ، ومن وجهة نظر المذهب الطبيعى فإن وجود الأحوال الملائمة للحياة الإنسانية أو أية حياة على هذا الكوكب المظلم إن هو إلا حادث نادر ، وفى جميع الاحتمالات حادث وقتى . فهناك أحداث كثيرة ممكنة ، بالرغم من تفاهة مركزها فى سلم الأحداث الكونية ، إلا أنها تنهى تلك الحياة بطريقة فعالة . ولكنها تحتفظ بمكانها فى غير ما ثبات بفضل القوى التى لا تكاد تدركها أو تحصرها ، والتى بدورها لا تعرف تلك الحياة أو تهتم بها . وعلى ذلك فإذا ما استمر الفرد حيا بعد الموت فى بيئة أخرى لبقى شئ من ثروة الجنس البشرى التى تدل عليه عندما يمضى الجنس وينتهى . أما إذا تلاشى الفرد ، فإن مآل الجنس وجميع كنوزه العقلية الفناء . وهكذا نجد أن الفرد هو الذى يجب أن يحمى الجنس ويصونه وليس على الجنس أن يقى الفرد ويصونه .

كذلك نجد أنفسنا مدفوعين إلى أن نذكر أن أفراداً جدداً يحلون محل الأفراد المسنين ، والمفروض أن يكون نموهم العقلى والخلقى بطيئا . ولكن لا يمكن لشعور جديد أن يحل محل شعور المسنين ، لأن هناك قيمة محددة فى الصعود

المستمر من درجة الصفر وفى تذكره . وتزداد دلالة الأشياء بوساطة تراكم الماضى الذى عن طريقه يرى الفرد تلك الأشياء ، فليس هناك من يعرف ماهية أى عمل عظيم إن لم يكن ملماً بالتجارب التى مر بها ذلك العمل . أما إذا افترضنا أن قيما جديدة تستطيع أن تقف كاملة العدة بمفردها فلن يكون هذا الفرض إلا صورة من صور **أغلوطة العزلة** ، فالقيمة الجديدة تنسب إلى الكل الخاص بتاريخ سابق .

وهكذا فإن فقد الذكريات من العالم ليس إلا فقداً صريحاً لا يعوّض ، للدلالة والمعنى .

ولكن لنفرض أن الأفراد لا يخلدون فأية أشياء فى الكون هى الخالدة ؟ هناك أنواع كثيرة من الأشياء تعتبر خالدة – مثل المكان والزمان والذرات ، ومجمل طاقة العالم ، وخلاصة الطاقة والكتلة ، والنتائج النهائية الدائمة للتحليل الطبيعى . وإذا ما سلمنا جميع الدقائق إلى التدفق والتتابع لكان من الأمثلة عندئذ الآراء والحقائق وقوانين التغير .

لأن هذه لا يمكن أن تكف عن أن تكون نفسها أو تكون حقة صحيحة . سواء أكانت معروفة أم غير معروفة . والآن ليس هناك شئ من كل هذه الأشياء يعرف لا نهائية الذاتية . فهذه الوحدات الطبيعية النهائية ، أو فراغ العالم الفسيح ذاته ، مما يتعلق بالإدارة الصامتة الهادئة والتنظيم الدائم للقانون الطبيعى – ليس بينها واحدة تعرف أنها دائمة . وحتى المثل الأفلاطونية ليست على علم بخلودها .

ولكن إذا كان الخلود دليلا على القيمة ، أفلا يكون هذا سخفا وعبثا من كون توصف الأشياء الخالدة فيه بأنها أشياء لا تلم ولا تستطيع أن تصبح على علم بمكان الشرف الذى تحتله ؟

ولما كنا نحن الذين قد كشفنا أو توهمنا دوام تلك الأشياء ، وعلى ذلك نسبنا بفكرنا الخلود إليها . فهل يكون مصيرنا – وقد منحناها الدوام بسخاء وهى لا تستطيع تفهمه – أقول : أيكون مصيرنا نحن أن نختفى من المسرح ؟ وبرفض

تلك السخافة ، ونبذ ذلك العبث تصرح بديهات الجنس البشرى أوضح تصريح ، بل قل تجهر فى وضوح أكثر من التأكيد الإيجابى – بأن الخلود يجب أن يكون حقا صحيحا .

وهنا فئة من الناس تجزم بثقتها فى الخلود . وفى رأى الكثيرين أن هناك لحظات عرضية يظهر فى أثنائها ذلك الشعور الإيجابى بعدم الفناء ثم لا يلبث أن يخمد . ولا يأتى فى صورة مبالغة انفعالية متفرقة للشعور بالحياة ، وإنما فى صورة شئ وقع عليه النظر وتم فحصه وتقديره فى وضوح . كأن شخصا قد سمح له برهة بالدخول إلى الساحات التى نصبت فيها قوى الكون موازين التقدير والحساب ثم عاين أن هذا الشئ أو هذه النفس لا يمكن أن يفنيها ذلك . وهذا الشعور يماثل الإدراك المباشر للحرية باعتبارها القدرة على إدخال التغيير من نقطة تقع بالضبط خارج دائرة العلل الطبيعية ، فقد يكون وجها آخر للشئ نفسه . وإنى لأعتقد أن هذا هو ما عناه أفلاطون عندما قال : إن هناك شيئا مّا فى طبيعة الحياة لا يستطيع أن يختلط بالموت . وبعض الناس – ولست واحداً منهم – لّما يتسرب الشك قط إلى نفوسهم فى أن الحياة مستمرة دائمة .

وإنى لأفترض أنه فى رأى غالبيتنا العظمى لا يمكن للتأكيدات البديهية الوجدانية أن تتقدم أبعد من هذا ، فنحن نعلم أن الموت يضرب بسلاحه فى الأعماق ، ولكنه لا يصل إلى القاع ، فهو لا يحطم حلقات التجديد ولا يقطع أوصاله .

ولكن ألا نعلم كذلك أن الخلود **ينبغى أن يكون** ؟ ولعله نوع من **حياء** الروح **الزائف** ، أو نوع من **الخجل** العالمى **المخزى** ؛ ذلك الذى يتردد فى الحث على ضرورة ذلك الحق الفطرى فى البقاء ، وهو الذى تحدثنا عنه أولا . ومميزة الحياء هذه تشك فيما إذا كانت الأحكام البشرية عما هو ملائم وصواب يمكن أن تبقى صحيحة بالنسبة للكون بأوسع معانيه . ويتحكم فى هذه الميزة إحساس بالنسبة فى التقديرات البشرية أو – بصفة خاصة – إذا ما قدر الفرد حالته بنفسه . ولكن مثل تلك الدعة الكاذبة – التى هى ادعاء رائج فى عصرنا – تنقل فكرة النسبة

إلى مدى أبعد مما تستطيع الفكرة أن تمضى إليه وحدها ، فلو أن على قيمنا أن تقلب رأسا على عقب بطول المدة لأصبح إذن ما نعتبره كبيراً صغيراً وما نعتبره صغيراً كبيراً ، ولأصبح الجزء فى نظرنا كلاً ، ولتبادلنا نحن الأجزاء المتناهية الصغر المكان مع الكون ، ولتحول مجهودنا فى إنكار الذات الفائق إلى أعلى درجات الغطرسة والكبرياء . أما إذا كان على قيمنا ألا تنعكس فإن شيئا منها إذن يبقى صحيحا ثابتا . ومن المستحيل أن نرفض ما يؤكده أعمق أحكامنا على الملاءمة واللياقة . كما أننا قد نجرؤ على التفكير بأن ما يبدو غير معقول لنا لن يستطيع مهما اتسعت كشوف العالم أن يثبت أنه الحقيقة .

ولا يمكن أن تكون البديهية خطأ جملة وتفصيلا . ولنا مع ذلك من العقل ما يجعلنا نرتاب فى منظر زائف . وعلينا أن نحذر من تحويل الاستمالة بأن الخلود يجب أن يكون ممكنا إلى الاقتناع بأن الخلود ضرورى وعام شامل . وقد يكون الخلود نتيجة معقولة لما فطرنا عليه من عدم الرغبة فى الفناء ؟ ولكنه قد يكون كذلك نتيجة للحادث السعيد الذى هو إغفال قوى الدمار والفناء للفرد وتجاوزها عنه ، أو نتيجة لحماية قوة خارجية أو نتيجة للتسليم بقانون ما والامتثال له . وعند أفلاطون كانت الروح هى ذلك الكائن الذى لا تستطيع أية قوة فى الكون أن تخلقه أو تفنيه : فكان يعتقد أن الروح جوهر فرد لا يمكن أن تكون لها بداية ولا يبطل وجودها ألبتة ، حتى إذا ما رغبت هى بحرارة فى ذلك . ولكن يبدو من غير المحتمل أن تبلغ وسائل وقوى الذات الفردية درجة تجعلها تتنكب طريقها إلى البقاء من غير ما اهتمام بما وراءه من عالم . وإلى جانب بديهة الدوام لدينا كذلك بديهة التعلق – ويطلق عليها البعض اسم (التعلق المطلق) . وكل منهما صحيحة كالأخرى . وقد يعيننا القياس فى التاريخ البشرى هنا بعض الشئ ، أو يوجد فيه نوع من الخلود المصطنع الذى تعده الدولة لا قوة الفرد الذاتية ، وليست هناك قدرة فطرية على عدم فناء أى عمل إنسانى حتى ولو كانت إحدى قصائد شيكسبير : فهذه الأعمال تبقى فحسب ما بقى المجتمع الإنسانى المنظم واحتفظ بها ، والدولة ، وهى عازمة على البقاء ، تمنح المجتمع الإنسانى دوامها الذاتى . وهكذا تفترض الأعمال الإنسانية خلودها من الدولة التى تتجر فى تلك السلعة .

والإنسان صانع الدولة . وعلى ذلك ! فلعل هناك شيئاً خالداً بالضرورة فى النظام الكونى ، ولعل هناك ظروفا تقاسم النفس البشرية تبعاً لها ذلك الشئ صفته .

وإنى لأرى شخصيا أن ما يلى هو الوضع : استمرار الحياة بعد الموت إن هو إلا إمكانية وليس ضرورة مصير – فقد بدأنا هذا الوجود الحالى من غير موافقتنا السابقة (وهى طريقة بداية لا تلائم ذرة ذات كفاية ذاتية . وغير قابلة للفناء) . ويمكن أن نرى نوعا من افتراض الاتفاق الرجعى فى قنوات الوراثة العقلية التى ينتقل خلالها دافع إرادة الحياة الوالدية إلى كل وليد جديد . أما ونحن كائنون هنا فإننا نتخذ من أنفسنا قضاة ومدبرين بقدر قيمة العيش ، وأنى أعتقد أن ما يحدث أن نراه ملائما يميل إلى أن يحدث فى المصير الشخصى لكل واحد منا . فلو أن هناك روحاً قد ولدت المعيشة فيها مقتا حقيقيا خلال غرس شعورى وتنمية لنوع من كراهية الحياة – أقول لو أن هناك مثل تلك الروح فلست أظن أنه قدر لها ضد إرادتها أن تستمر وتبقى . وإليكم ما هو أبعد من هذا تخيلا : فلو أن فرداً عقد العزم على أن يتعامل مع هذه الحياة باعتبارها كلاً فريداً مكتملا متلائما مع خط سير الجسد وقانعا بأن يعرف نفسه كحيوان عامل ينتهى إلى لا شئ – فإننى لا أكاد أظن أن استمرار الحياة بعد الموت ضرورة لمثل تلك الروح (بالرغم من أننى أرتاب فى غالبية الذين يقررون وجهة النظر هذه على أنها تيارات لا شعورية مضادة قد تنتهى إلى خيبة أمل مقبولة !) وفى أية حالة فإن صفة النفس البشرية – كما أتصورها – ليست الخلود ، وإنما القدرة على الخلود . أو الإمكانية المشروطة للاستمرار فى الحياة .

أما ما يمكن أن تكونه هذه الظروف ، فللعالم كثير من الظنون والتخمينات فى هذا الصدد ، ولكن ليس هناك من يعرفها معرفة تامة .

فهذه الظروف ليست مسطرة فى كتاب . ولم يمط عنها اللثام أى مرجع قاطع . كما أنها ليست حقا مخولا لأى شخص ، بل وأقل من ذلك فليست العائدة الخاصة لأى مجتمع أو تقليد تاريخى وليست هى مجموعة من القواعد يمكن إدراكها فى حالات رمزية غامضة أو يمكن الكشف عنها عن طريق نظام

سرى . كما أنها ليست قوانين مقدسة يقصد بها أن تحيد السلوك عن محاربة البشرية بتقرير جائزة عظيمة للقبول والامتثال . فهذه إنما تمثل انحرافات فى الأمل البشرى الذى يسعى وراء التحديد وتصور المقابض التى يقدمها كل أمل عظيم أبى المكتشف .

ولا يعرف أى إنسان معرفة تامة خلال الشعور بالنقص ما هو الشئ الذى فى نفسه ويمكن أن يجعله ينهض بالحياة بعد الموت . وهو لا يعرف بنفس الدرجة أيضا ما هو الشئ الذى يبقى عليه حيا فى حالته الحاضرة . فلا بد أن يكون شيئا بسيطا ، ذلك لأنه من الطبيعى إلى أبعد حد أن يحيا الإنسان وأن يفكر وأن يكون – إنه جهد بالغ الضآلة – وغاية ممكنة بالغة الضآلة لهذا الجهد . وعلى أية حال فالإنسان يعرف شيئا مّا عما لا يكونه هذا الشئ ، فهو ليس جرأة طبيعية ، ولا قدرات مكتسبة ، ولا أى عمل عظيم تفخر بالقيام به النفس الرحالة . إذا كان فى وسع أى شئ أن يراه خلال أزمة الموت فلا بد أن يكون قريبا منه قرب الهواء يتنفسه ومراوغا خداعا مثل ذلك الذى يبقى عليه الآن فى عالم الوجود . فإذا ما كانت هناك شروط للاستمرار فى الحياة فلا بد أن تكون بسيطة بساطة هذا المثل «كما يشعر الإنسان فى نفسه ، هكذا هو» ولابد أن تكون طبيعية شأنها شأن الاجتياز فى النمو من مرحلة تأهب إلى أخرى . ولعل تصورنا للنفس النطفية يهدى إلينا تلميحا أو إشارة فإن عملية عيش هذه الحياة الحاضرة معيشة حسنة قد يجعل الروح الخصبة المثمرة حاملا بآخرية ، وعلى غير علم منها تقترب من وضع وليد جديد .

وهذا يطابق ومضات البصيرة التى أنارت طريق المعرفة أمام الجنس البشرى وتجسمت فى منقذيه ومخلصيه . واكتنزتها التقاليد العظيمة فكونت جوهرها الصحيح . وهى تشير إلى أن استمرار الحياة قد يكون أمراً خاصاً بدرجة الحقيقة الواقعة التى تصل إليها النفس . وذلك لأن حقيقة النفس الواقعة ليست كما معلوما ، فالنفس تقريبا حقيقية ، وهى تقريبا راعية التخيل والوهم . كما أنها تقريبا تظاهر وادعاء وخداع ذات . ومهمة أبعد قوانين الواجب عمقا وأكثرها

حذقا هى إبعاد كل زيف وكذب وزور والحصول على درجة الحقيقة الواقعة التى فى وسعنا الوصول إليها . ومما لا شك فيه أن لهذا التحصيل علاقة بقدرة الفرد على الحب ، حيث إن من طبيعة الحب أن ينفذ خلال المظهر والخديعة إلى الحقائق الواقعة الداخلية للأشياء . والفرد واقعى كما قلنا بقدر ما يستطيع الفرد أن يخلق من نفسه ، ولا يعرف سوى المحب ماذا يخلق ، وكيف يبدع . ونحن نعتقد أن مدة بقاء النفس يجب أن تعتمد كثيراً على حقيقة تفسيرها للحب – فهو لغز أعقد من لغز أبى الهول . ويقتل عشرات الآلاف منها بسبب تخميناتهم الآثمة الكاذبة ، فالحب – الذى هو طبقا لرأى أفلاطون حنين ، إلى التخليد – إن هو كذلك كما يرجى منه إلا قدرة على التخليد : « وكل من يحب باستقامة فقد ولد من الله (الخالد) » .

ومن تلك الحقيقة الخارجية التى يعتمد عليها الاستمرار فى الحياة يمكننا أن نعرف أن المادة والطاقة ليستا هما اسميه النهائيين .

فعندما يموت الإنسان لن تتسلم المادة والطاقة ما دخل فى تكوينه فى صورة كم من التراب الممغنط ، ولا يعنى الموت محو الحياة . بوساطة كيان اسمه الموت أو بوساطة كيان اسمه الطبيعة ، وإنما الموت هو ملاقاة الواقع **للواقع** : **والواقع** ، مهما يكن ، عالم واع وحىٌّ ، وليس جماداً عديم الحياة .

ولعل هذا هو كل ما نحتاج إلى معرفته عن طرق وشروط الاستمرار فى الحياة ، ولكن ما نعلمه أساسا هو **أن استمرار الحياة ينبغى أن يكون** . ذلك لأنه لو لم يكن ثمة سبيل لبقاء النفس البشرية ، لأصبح العالم مليئا بالحواشى الفظة للمعانى الإنسانية ، وحطام القيم البشرية ، ولكان ذلك علامة على قصور وعجز فى تدبير نظام الكون

ختــام

تلازم فكرة الخلود الأركان المظلمة من العقل الحديث ، كمثل شبح قلق لا مكان له فى العمل اليومى ، ولا فى آراء العلوم المتعلقة ببناء الدولة . أما من وجهة نظر الفلسفة ، فإن لفكرة الخلود منزلة ميراث ، يلقى عناية متبقية شأنه شأن فصل أخير ، أو ملحق بآخر الكتاب ، أو تذييل فى آخر الصفحة بمثابة حاشية لأمور أخرى .

وتبعا لهذا الاعتبار وحده فإن لوضع الخلود كعقيدة دينية أهميته الأساسية : فأمامنا هنا اهتمام بشرى مضطرب لكنه حيوى ويحتاج أشد الاحتياج إلى ما يستحق الاعتبار من احترام بسيرة الجنس البشرى وتوجيهها . وهذه المسئولية ، التى تقتضى مشاهد حية جديدة ، إذ تغير الخبرة البشرية مظاهرها فى مجالات أخرى ، أقول إن هذه المسئولية تعرض عنها اليوم وتسخر منها المحافل الدينية التى تتقيد فى تهيب بصورتها العتيقة . وهذه الصورة التى إذا ما أخذت بمعناها الحرفى لبدت كريهة ممقوتة بالنسبة لغرائز الجنس البشرى الأكثر ثباتا ورسوخا نجد أن المحافل الدينية غير راغبة ظاهريا فى تفسيرها ، فى حين أنها هى غير راغبة حقا فى التخلى عن الاستمرار فى الحياة بوصفه عرضا تاما فى طريق التقدم العلمى .

وفى هذا المأزق على الفكر الفلسفى مهما يبلغ تردده أن يتدخل بوصفه مفسرا ومترجما ويبدأ بإيضاح معانى الموت والحياة عندما يلاقى الواحد منهما الآخر . فأما وقد وضعنا هذه المعانى نصب أعيننا ففى وسعنا فى الوقت المناسب أن نفتح المنفذ النهائى للإمكانية على ضوء العلوم وتعاليم الأنبياء والشعراء ، وهم الذين يعبرون عن بديهة ووجدان الجنس البشرى .

الجزء الثانى

حشد من الآراء فى معنى الحياة

لم تجر العادة أن نسأل الناس ، صراحة وبغير مواربة ، عن آرائهم فى معنى حيواتهم الخاصة أو فى معنى الحياة بوجه عام . وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا السؤال قد شغل تفكير غالبية الناس ذوى العقول الناضجة فى وقت ما . فسواء عبر أحد عن هذه القضية بكلمات كثيرة للغاية أو لم يعبر ، فمن المؤكد أن الخبرة قد عبرت عنها إن عاجلا أو آجلا ، فى خشونة وهدوء . ولعل هذه هى القضية الفكرية الوحيدة التى لكل فرد فيها وجهة نظر ، تقوم على دليل ملائم سديد ، بل وأكثر من هذا فكل الآراء الرشيدة فيها لها وزنها ورجاحتها . وذلك لأن ما يعتقد الإنسان أن حياته تعنيه ، يتضح أنه قريب غاية القرب مما يعتقد أن يكونه هو .

ولتفاجئ إذن شخصا ما – شخصيا ، إذا ما أردت ، يبدو أنه يحيا حياة يظللها اقتناع سليم ، بسيط ، أكيد بأن حياته هذه تعنى شيئا ما – أقول فلتفاجئه بغتة بسؤاله عن ذلك المعنى الذى يأخذه فى اعتباره . فأغلب الظن أن تأخذه الدهشة . وأغلب الظن أيضا أن يكون متأهبا لنوع من الإجابة الهامة ، مما يثير دهشة السائل بنفس الدرجة . ومن المحتمل أن يصرح بإجابة عرضية وغير ملائمة ، فما لا شك فيه أن تكون كذلك ، ولكنها ستتضمن فى ثناياها جزاءاً صغيرا من معنى الوجود البشرى والإحساس به .

وإذا ما ضممنا عددا من تلك الأجزاء الصغيرة معا فقد تجعل منها مقدمة نافعة لتحليل فنّى لاحق .

- ١ -

قيمة مجرد الوجود على قيد الحياة

نقول إن غالبية البشر يتأملون فى معنى الحياة ، ولكن القليلين منهم من يجمعون هذه التأملات فى صورة تمثل أهدافهم النهائية . وأحد الأسباب التى تدفع إلى هذا يكمن فى حقيقة أن مجرد الاستمرار الهين فى المعيشة يتميز بقناعة ذاتيه خاصة به ، وغالبا ما ينساها الفلاسفة ، ولكنها ليست بعيدة عن سطح الفهم والإدراك السليم . فقد يجد سائلنا بعض الإجابات التى تؤدى إلى أن معنى الحياة كائن فى الوجود على قيد الحياة .

وهذه الإجابة بعيدة عن أن تكون إجابة فارغة . فهناك مستقبلية منتحلة معينة تظلل قيم المعيشة ، وعن طريقها ينضم فى نظام الأنبياء بالتدفق والتتابع والاندماج – وعن طريقها غالبا ما تخدع البشرية نفسها حتى تحدثها نفسها . فالمحادثة على سبيل المثال ، تعترف بأنها تتدفق تجاه نتيجة ما ، ولكن ما هى النتيجة التى تتجه إليها ؟ من النادر أن يكون هدف المحادثة هو تطوير الآراء بقدر ما هو الوجود مع صديق ، والإبقاء على الشعور النشط الذاتى بوجوده . وهذا هو واقع الحال إلى حد ما فى كل نشاط ؛ فإذا تركنا جانبا الغايات التى يهدف إليها العمل ، وهى التى تخلق له عذرا للوجود ، فإن العمل يزيد الوعى المباشر بالوجود على قيد الحياة ، وهو الذى لا يتطلب أى تأييد أو تبرير إضافى ، ولكنه على النقيض من ذلك يذهب بعيداً لكى يبرر عناء العمل .

وعلى المستوى الأدنى فإن حقيقة الكيان الشعورى يتم الاستمتاع بها مباشرة : فالطفل الصغير لا يسعى وراء غاية . ويكون تمسكه بهذا المستوى الشعورى إلى حد بعيد من أجل المستوى ذاته ، حتى إنه ليقاوم الهبوط إلى مستوى أقل انخفاضا ولو كان من أجل النوم ، وكأنه يعرف أن الشعور بالأشياء أفضل فى حد ذاته من عدم الشعور بها . وهذا هو القسم المقابل العقلى من الخاصية التى تعتبر أحيانا الصفة الجوهرية للحياة العضوية – ألا وهى المحافظة على الذات . ولعلها هى

الأصل الذى تنبثق منه تلك المحافظة على الذات العضوية . وحيثما تنتج العملية الدنيوية انبثاقا جديدا فيبدو أنها تعين فى الوقت ذاته حارسا ذاتى الحركة مثل سن الترس أو السقاطة التى تمنع الجديد الذى تم الحصول عليه من الإفلات راجعا . وهكذا ، ما إن يبزغ العقل ، حتى يتجه إلى الاحتفاظ بالقوة العاقلة خلال مجرد الاستمتاع بالقوة العاقلة .

وعند الإنسان ، أصبح هذا الاستمتاع الحيوانى بالنفس شيئاً أكثر وأوفر ، هو الاستمتاع بكونه ذكيا - أو قل الاستمتاع بالتقدير ، والتفكير ، والتقرير . فالطفل الصغير يردد الاسم الذى تعلمه لغير ما غرض نهائى ، وإنما يردده فحسب من أجل الابتهاج الخالص بالعمل العقلى - فليس إتقان اللفظ الجديد هدفاً ، وإنما هو أحد أحداث اللهو العقلى . أما الشخص البالغ فإنه يجد نفس نوع الابتهاج عندما يبدى ملاحظة ، وبالرغم من أن الملاحظة بالنسبة لعالم المنطق قد تكون « استقراء » أو « استدلالا » إلا أنها بالنسبة للشخص نفسه قد تكون مثلا سائرا ، أو فكاهة ، أو « إحدى بنات أفكاره » - وهذه ليست إلا عينة تمثل طرازه الذاتى فيما يختص بالوعى الدنيوى .

وهذا الإحساس المباشر بالقيمة فى الحياة يعلل إلى حد ما الظاهرة الإنسانية الخاصة « بالتسكع والتكاسل » . فيندر أن تكون الحالة العقلية لنموذج الإنسان (التافه) هى تلك الحالة الخاصة بمتشائم ، ولا هى بالضرورة عديمة الذكاء . والشخص غير المدبر ، البدائى أو غير البدائى ، الذى ينساق مع التيار على غير هدى « ويعرض نفسه للدفء المريح » ، ويهتم فى غير ما وضوح بما يدور فى الطبيعة وبالأحداث الوقتية ، فى حين أن شعوره لا يعدو الشعور المليء بالثرثرة التافهة الخاص بالمتفرج البحت ، هذا الشخص ليس حيواناً . وإنما قد يكون طفيليا ، أو متسكعا ، أو شخصا يقضى وقته فى السقيفة على كرسى « هزاز » ، أو أرملة من الأشراف تعيش على دخل زوجها الميت ، أو مستهلكا من النوع الذى يعجز عن الإنتاج ، ويرقبه العقل الاقتصادى بعيون نصف حاسدة ونصف قاتلة .

وبالرغم من ذلك فهو يمثل على الأقل ضربا من الغلو فى حساب النظرية الاجتماعية الذى يوضح ما ينبغى أن يكون محالا طبقا لنظرية النشاط والعمل وعلاقتها بالقيمة ، فقد يكون لمجرد العيش قيمة كافية .

وقد يتصف الشخص بما يزيد على هذا بكثير ، فقد يتقبل ، فى صمت الكون ودوره فيه ، (ويمجد الله) ويأخذ فى « التمتع بالله والهناء معه دوما » ويرفع سكان جزيرة بالى (جزء من إندونيسيا) ، طبقا لما ذكره جيوفرى جوفر ، أقول برفع هؤلاء هذه القدرة على الشعور الإنسانى بالرضا والقناعة إلى مرتبة الفن . (هنا يعادل الناس بيئتهم . فليس الأمر مقصوراً فحسب على حسنهم ولباقتهم أو حتى على استمتاعهم الحر بالحياة ، وإنما هم كذلك يجعلون من حياتهم وحدة فنية كاملة متكاملة . . . ومشاهدهم الخلابة المثيرة إلى أبعد الحدود . . . ليست بأية حال بالنسبة لهم (سكان جزيرة بالى) أعمالا فنية ، وإنما هى طقوس دينية ليس فيها مكان لنظارة لا يسهمون فيها .) .

هذا هو شعور يوم العطلة أو العيد الذى يفوز به الإنسان المتحضر كاملا فى لحظات استثنائية فحسب . ولكى يحصل عليه بطريقة أكثر صدقا وحقا يمكنه أن يعود القهقرى ، مع جوجان أو نورمان هول ، إلى تاهيتى . ولكنه لا يستطيع أن يمكث هناك ويحتفظ بسلامة عقله ، إذ أنه ليس فى وسعه أن يغدو ذلك الفرد من أهالى تاهيتى أو بالى الذى لا يعرف مثلا للعالم الذى قد غادره الشخص العصرى .

فالأحداث التى تدور فى ذلك العالم الحديث ، مهما يمقتها ، تستمر فى إفساد تراجعه واعتزاله ، كما أن شعوره بالقيمة ينتسب إلى تلك الأحداث . وإذا ما كان العالم فى حالة قلق واضطراب وغليان ، فإن الشخص لا يستطيع أن يحصل على (معنى) واف مرض فى البحار الجنوبية (مياه المحيط الهادى الجنوبى) ولا فى أقدس شعور إنسانى بالرضى والقناعة ، بل هو يشعر أن ابتهاجه ابتهاج مختلس ، ويمس فى صورته الأولية شعور المسيحى المتزمت بالخطيئة . ويقوم الاستمتاع بالقيمة المباشرة بالنسبة للشخص العادى بوظيفة نغمة أساسية تتفق مع كل وتر ،

ولكنها قلما تعمل بمفردها . وللعب ، الذى لا تحده أية سن ، يوضح الوجود الكامن المتحفز لهذا الشعور الخاص بالقيمة المباشرة . وهو علامة مميزة للطفولة فحسب بمعنى أن جميع أنشطة الأطفال يصحبها استمتاع بالسرور المباشر فى العمل ؛ فالقيام بعمل الشىء التالى يحمل دائما معنى كافيا . وتقوم إيحاءات وإيعازات الغريزة بدور مفاتيح بدء الحركة فى العمل ، ثم تنقل الحياة حركة الشعور من نقطة إلى نقطة إلى أن يصل الفرد إلى مفهوم الاتجاه الذى تسير فيه .

وبالنسبه للعقل الأقل تقديراً ذى الثقافة البسيطة ، يستمر شعور اللعب هذا ، ويجد العمل مبرراً له فى مجرد كونه قد تم . وكما يحكى لنا ، فإن مدينة الموتى أنجكور (فى كمبوديا – الهند الصينية) وتتكون من واجهات أثرية جميلة ، لم تبن لكى يشغلها أحد – وإنما أقيمت « لمجد الله » . ولعل سببا مماثلا هو الذى سمح ليد البلى أن تعمل فى أبنية العصور الوسطى الفخمه فى آسيا ، فلم يكن هذا إلا ثمرة دافع ينحصر فى أن بناء المعابد والنصب والمقابر للعظماء والموتى والآلهة كان فى أساسه إرضاء وإشباعا لذلك العقل ، الذى لم يكن يهتم إلا اهتماما ضئيلا بما وراء مبدأ العبادة (الخلو ، مثل اللعب ، من الغرضية المباشرة) والذى تتضمنه عملية البناء والتشييد .

وهكذا فإن القيمة المباشرة للحياة – ولا تختار غالبا للتمجيد والاحتفال – إن هى إلا حقيقة علينا أن نشعها أساسا لكل تأمل فى هذا الموضوع . ويمكن أن نعتبر العقل الباطن لمجموعة آرائنا ، لا أى صوت ظاهر جلّى . وبالرغم من ذلك فهى موجودة بشكل عام شامل فأما وقد فرضت هذه بالمقدمة المنطقية ، فإن غالبية سكان ما نسميه دولة حديثة يتجهون إلى اكتشاف معنى الحياة فى قيمة أخرى أكثر وضوحا . وبالنسبة لكثيرين ، يكمن هذا المعنى فى شىء ما تم عمله ، وأنجز ، واكتمل .

— ٢ —

قيمة القيام بالعمل وما يتم من أعمال

من المرجح أن يحدد الشخص معنى حياته بما يقوم به من عمل . كما حدث أن قرر أحد المهندسين المعماريين ، وكان يدرس فى كلية الفنون الجميلة ، أنه لا يدين إلا بعقيدة واحدة – هى أن يتفهم فن المعمار ويمارسه . ولما لم يكن لاتساع وعمق فن المعمار نهاية ، فقد كان فيه ما يكفى أن يشرف حياة رجل ويكرمها .

وقد كانت هذه ولا تزال خبرة أشخاص كثيرين ممن يدخلون مهنة لها تقليد عرفى قد اشترك فى وضعه مليون عقل بشرى كل بفكرته ، حتى أصبح كلاً يزيد على ما يمكن أن يسعه أى عقل وحده . ومثل ذلك التقليد إن هو ذاته إلا عالم من المعانى ، التى على الفرد أن يكدح ليحرز أى جزء منها . وإدراك المعنى هو الإسهام فيه : وتجسيم المعنى فى العمل هو إحرازه . وليست نسبة الأخذ إلى العطاء ذات أهمية .

والآن يبدو أولا أن العمل فى وظائف نوعية يحصر معناه فى المهمة التى ينبغى إتمامها .

وما العمليات المؤدية إلى تلك النهاية سوى مهلة شاقة للغاية ووفاء بالثمن يفرضها « إحجام الطبيعة وتمنعها » . وبناء على الخبرة الواقعية ، يرافق الوعى هذا الممر من الكد والعناء طوال الطريق وهو يتخيل الهدف الذى ينبغى الوصول إليه ، ومن ثم فإن الخطى إلى أعلى الجبل ليست مجرد خطى بالغة الكثرة تدخل فى تركيب مجمل الإشباع والرضا . ويصبح العمل ، الذى تتبع خطاه خياليا ، وكأنه الشعور الأسمى (المطول) بالقناعة والرضا بالهدف النهائى . ولهذا فإن العمل ، الذى يبدو أنه نقيض الشعور المباشر بالرضا ، يتجه إلى إذابة نفسه فى شعور ذاتى بالقناعة والرضا ذى تركيب أكثر تعقيدا .

وكلما ازداد الجهد الذى تتطلبه شدة المقاومة – كما هى الحال فى المعارك ، أو

فى المخاطرات ، ازدادت مشاركة الخبرة فى الطعم الخاص والرنين المباشر للوجود ، وازداد تبرير الخبرة لنفسها ، على الأقل فيما يسرى على الحوادث السابقة ، البعيدة كل البعد عن النهاية التى تم بلوغها . ولنستمع إلى واحد ممن اشتركوا فى معركة مانيلا قصيرة الأمد يقول : « لقد عشت على الأقل فترة استغرقت ثلاث دقائق . ولا يعنى هذا إلا بلوغ القدرة العقلية – كل القدرة العقلية – أقصى قوتها لإدراك ما يدور فى العالم ، ما يوصف به الرجال ، والعقبات وماذا يمكن أن تفعل الفطنة ، والقوة والسرعة لمواجهة التغيير السريع فى المناظر . وما إن يصل العمل إلى الدرجة الروائية القصوى التى يتطلبها ، حتى يصبح مرة أخرى نوعا من اللعب . فلا أهمية لما يتم عمله أو يتم التفكير فيه : وإنما المهم هو مقدار الكيان الذى يتركز فى تلك اللحظة .

وفى تعليق لهربرت ألن فى موضع مّا عن التركيز الخاص بالحرب نجده يقول : « فأنت لا تشغل بالك بأية فكرة من تلك الأفكار الخيالية عن الله ، أو الوطن ، أو العالم الآخر ، لأنك منهمك للغاية » : ولكنك تعيش ، ويرتد مغناطيس المعنى إثر ذلك دائما مشيراً إلى تلك التجربة كأفضل مثل للمعنى . ونحن نتطلب للسلم شيئا أكثر من بديل أخلاقى للحرب » . نحن فى حاجة إلى بديل للقتال يتميز بالشدة . ولهذا فتطور الروح الرياضية من اللعب يتجه إلى مذهب مصطنع يهدف إلى الولاء إلى «كل ما يهز المشاعر» من استكشاف ، وتسلق جبال ، وصيد وحوش ، وأنواع متباينة من الجرى وراء المخاطر والمغامرات فى صورة تقدمية إلى ذلك النوع من المعنى المباشر الذى يلازم فى العادة النشاط المفرط فى « العمل » . فقد أصبح العمل عند الإنسان السلف لعبا عند الإنسان الخلف : فافتتاح مواسم القنص وصيد الأسماك ، وأعمال فلاحة البساتين واستئناس الحيوان ، وقهر البحار ، كل هذه تستلزم جهودا تشترك فى خلق البهجة والسرور ، إذ تقدر قيم النجاح بالمجهود الذى يبذل فى العمل ، وكذا بخطورة العمل .

ولا تحرز الحضارة نصراً أعظم من إسهام العامل كاملا فى معنى صنعه ونتاجه ، ولا يمكن أن يصيبها فشل أعظم من انتقال رضا العامل وقناعته من

« عمله » إلى « وسائل تسليته » : فقد كان الدافع إلى تخفيض ساعات العمل نعمة وبركة – وهى ضرورة أدى إليها إحلال الآلات محل الأيدى العاملة فى العمليات الصناعية – أما الأسبوع الخيالى الذى يقتصر العمل فيه على أربعة أيام ، ثم يأخذ فى النقصان إلى ثلاثة أيام ، وهكذا إلى آخر الطريق ، فإن هو إلا ثلب « لروح الإنتاج ، ونبوءة عن الانهيار الاجتماعى . وما عمل الإنسان فى العادة إلا أوضح تجسيم ملموس لإرادة القوة عنده ، بل وأكبر دليل أو شاهد مباشر لديه على قيمته كإنسان » .

- ٣ -

قيمة الحب والتقدير

لو أن الإنجاز أو بلوغ المأرب كان المصدر الوحيد لمعنى الحياة ، لوجد أولئك الذين يحرمون لأى سبب من إنجاز عمل . أن حيواتهم خلو من المعنى ، لامناص . ولكن هناك أولئك الذين يؤدون عملا تافهاً أو ضئيلاً ، ويجدون ما يكفى من معنى للحياة فى خبرة حبهم عندما يحِبون ويحبون . ومادام للفرد صديق ، ففى وسع الفرد أن يبقى كائنا بالرغم من عدم إنجاز أى شىء فوق الحفاظ على ذلك التبادل الغريب والشعور المستتر غير المباشر .

ومن الصعب أن نذكر ما يضيفه كيان فرد إلى كيان فرد آخر . فليس هو الانعكاس البسيط لوجه الفرد العقلى الخاص به ، الذى قد لا يراه الفرد عن طيب خاطر حتى خلال عينين يشع منهما الحب والصداقة . وإنما بعض الأمر هو أن الفرد يستطيع بسلطته أن يمنح إحساسا بالقيمة خلال حبه لفرد آخر ، وما يمنح هذا الإحساس لا يمكن أن يكون عديم القيمة . ووجود صفة فى المحبوب لا يعتبر وجوداً كاملا لمجرد الوجود ، وإنما يكتمل وجود الصفة فحسب إذا ما تم اكتشافها ، والإعجاب بها ، والدعوة لها . وهكذا يبدو العقل الذى يدرك الجمال ويشهره أنه يتمم وجوده الذاتى ، وكذلك وجود الآخر .

ولا يصر الحب إصراراً مطلقا على أن حسن المحبوب يفوق حسن الآخرين — فالحب لا يهتم بالمقارنات . وإنما كل ما يدركه هو أن الكائن البشرى الحى شخص مدهش رائع . فأنت قد أظهرت لى الجمال والعجب الحقيقيين اللذين يميزان الحياة ، والقد ، واليد ، والعين ، والقامة ، والعمليات المألوفة من تفكير ، وتطلع ، وحديث . فالحب إن هو إلا رضا واعتراف بالصفة العجيبة فيما هو معلوم وعادى . وهكذا إذا ما فهم المحب وأدرك الينابيع الخفية لقيمة المعيشة ، فإنه يشعر لأول مرة فى حياته الذاتية بكرامة لم يكن قد توهمها ، ولا يستطيع أن ينكرها أو يرفضها . وأى معنى أكبر من هذا يفتقر إليه المحب ؟

ويحتمل أن الشعراء يبالغون فى صلاحية الحب كمبرر لمتاعب الوجود « فالحب يوقظ البشر ، كل إنسان مرة واحدة مدى حياته » . يقول الشاعر كوفنترى ياتمور ، ويفترض أن الناس فى حاجة إلى اليقظة ، لا إلى أية مادة خاصة من الخبرة والتجربة .

الحب يوقظ البشر ، كل إنسان مرة ، مدى الحياة التى يعيشون ، فإذا بهم يرفعون جفوتهم الثقيلة ثم يتطلعون .

وها هى ذى صفحة مشرقة أمامهم ، فماذا هم منها يتعلمون ؟
إنهم يقرءون فى بهجة وسرور .
وبعدئذ هذا الكتاب يطوون .
وبعض الناس يقدمون الشكر والبعض يسبون ويكفرون ،
وبعض الناس ينسون ، ولكن أى طريق يتبعون ،
هذا أو ذاك ، والأطفال وما لا يلتفت إليه مما يحلمون ،
كلها إن هى إلا النور الذى طوال أيامهم به يهتدون .

وبالرغم من ذلك فهناك سر غامض يغلف الحب ، وهو ما يشاهد جزئيا ، فى سرعة زوال الحب . فلم يطوى الكتاب ؟ ولم ، إذا كان الفرد قد عرف السر ، لا يمكن استعادة بهاء الحب وعبيره إلى هذه الدرجة ؟ وهل يمكن فهم الحب وإدراكه ؟

وبالتحليل يبدو الحب فى صورة إدراك حسى للصفات . تلك التى يمكن أن تصمد واحدة فواحدة للتقدير . فكل مدرك للقيمة ، إلى هذا الحد ، إن هو إلا محب أفلاطونى (عذرى) . ويسلم الفرد إذن بأنه إذا ما بلغت القيمة حد وجودها الواقعى والاستمتاع بها ، فلابد أن تكون الحياة ذات معنى . فهاوى الفن أو العلم هو الأبيقورى الأرفع قدراً ، الذى قد أدرك ، خلال تعلمه أوليات العلوم والفنون ، المباهج والأحزان التى يعرفها العليم ذو الخبرة والدربة . فإذا ما كان مؤمنا بحبه وفيا له ، لقال إنه من الأفضل لديه أن يتذوق الطعم الحقيقى الحار ، وما يلازمه من معاناة ، على أن يقنع بلغة السوقة . وهل يوطد معنى

الحب الشخصي بكسر شعاعه خلال منشور بلورى من التقديرات ؟ وهل هذه التقديرات هى معنى الحياة الجوهرى ؟ . وإن هذا الإيمان على نطاق واسع هو الذى يفسر اندفاع تيار الجنس البشرى إلى كل ما يقدمه بنفسه باسم « التعليم العالى » . وما هو إلا المذهب الفلسفى الأفلاطونى وقد تغير شكله كما يتطلب التجديد العصرى . فأنا إن سألت طالبة لماذا تصر على هذه الرغبة النهمة فى التعلم لأجابتنى قائلة إنها ترغب فى جعل إحساسها سريع التأثر بالقيم ، تلك القيم التى لها أساس من الواقع ، فهذا ، فى اعتقادها ، هو ما تعنيه الحياة وهى تطلب عمقا فى الخبرة ، لا تكراراً لها ولا قوة ، حتى تصل إلى أقصى حد من العمق فى قدرتها على الوصول إليه . كذلك الأمر مع صديقها ، الشاعر ، فإنه يصوغ معنى الحياة الذى يأمله ويرجوه فى لغة متشابهة – فيقول : « هناك خبرات معينة يمر بها الجنس البشرى لايود هو أن تفوته » . ويذكر الواحد أيضا أن « ديوى » فى موضع ما يعرف الخير بهذه العبارة ، « تعدد أوجه الرضا والاقتناع والإشباع » . وهكذا فإن إدراك الطالبة ، أن التقديرات تختلف فى العمق والواقعية ، وأن هناك خبرات معينة لها دلالة خاصة بالجنس البشرى لا ينبغى أن « تفوت » أحداً ، أقول إن هذا الإدراك ليس إلا تحليلا مشابها لفن الحب بعد تعميمه . وبالرغم من إعطاء هذا التحليل نوعا من الأهمية الزائدة ، إلا أنه يظل صحيحا أن التحليل قد أضاع الحدة الغريبة التى تميز الحب الشخصي وسط عدد وافر من المباهج الجمالية – ذلك لأن الهيام بشخص لن يظهر علته والباعث عليه فى شكل صفات مدهشة فى حد ذاتها . فالشخص أكثر من هذه الصفات ، وهو كذلك أقل . وبالنسبة للمحبوب يوصف الوجود بأنه طيف نور ينبعث من الكمال المجسم أقل من وصفه بأنه سعى وراء ذات لا يمكن نيلها . فالحب يعشق حنين المحبوب وعطفه ، وقد لا يكون ذلك الحب ذاته إلا تلهفا وقلقا واشتياقا توقظه المشاركة الوجدانية . وهكذا فليس الحب مشاركة فى الملكية ، وإنما هو مشاركة فى الشوق والحنين . بل هو اقتراب « روح » من « روح » – باعتبار أن الروح هى ذلك الوجه من كياننا الذى يحلم بالحياة الأخرى ، ويعيش مستمتعا بما ليس فى متناول اليد . والحب دافع إلى مصاحبة رفيق فى رحلة طويلة لا نهائية ، هى الآن فى

بداياتها . ولا يثير الحب أى شك فيا يتعلق بصدق وإخلاص هذا التلهف الذى فيه يغتسل وفى نطاقة يبسط جناحه – ذلك الإخلاص الذى سوف يدفع الثمن الصعب الصامت للسعى اللانهائى الذى تقدم فيه النفس قربانا .

وبالرغم من ذلك تتطلب طبيعة الحب البشرى أن تجد فى هذه الموافقة التى تبغى خيراً مباشراً ، موقفا لها فضله الجوهرى الخاص به – فضل يعم إلى حد أن كل ما هو غير موجود ، من مآرب وأمانى ، يمكن أن تقتلع من العقل . وإلى هذا الحد ، يتعرض الحب على الدوام لغواية الرياء وتجربة عدم الإخلاص : فيتظاهر أمام نفسه بأنه إذا ما أحرز الشخص الذى يتوق إليه ، فقد حصل على كل ما يتاق إليه . فإذن عندما يضم الفرد محبوبه ، فإنه لا يضم الباحث المشتاق ، وإنما الحقيقة البشرية الحاضرة ويصبح معنى الاتحاد المباشر بين شوق لاحد وشوق آخر لاحد له هو اختفاء كلا الشوقين فى صورة بلوغ زائف للهدف : ويدخل الحب إلى جحره ، كما يقولون . وثبات الحب يتطلب ثبات العلاقة بهدف معين ما أبعدها من العلاقة الشخصية ، وإن هذا المفهوم هو الذى يقودنا إلى البحث فيا وراء كلمة « الحب » شخصيا كان أم تقديريا عن جوهر المعنى .

— ٤ —

قيمة النهوض بخدمة القضايا
اتحاد
الحب والقوة

إن الشاعر الذى قال إن الحياة بالنسبة إليه تعنى خبرة ما لا يريد أن تفوته ، أضاف غرضا ثانيا له رنين مألوف هو « أن الحياة تهدف إلى جعل العالم أفضل قليلا » . وهذه العبارة العادية ، التى قد تكون بعيدة عن الإهمال بقدر ما هى بعيدة عن الإبداع ، تربط الميل إلى إتمام عمل عظيم بصورة من صور الحب ، وهى روح النية الحسنة العالمية . ولعل هذا المعنى هو أوسع معانى الحياة شهرة فى وقت تبدو فيه « رفاهية المجتمع » أو الإنسانية وكأنها الاعتماد المالى المتزايد الذى تنساب منه القيمة عائدة على جميع الأفراد المسهمين .

وتقدير المعنى هو الذى يجعل الفرد قادراً على أن يلقى بنفسه إلى ما وراء نفسه ، وهكذا يتجنب حرج الاهتمام بالنفس . وليس هو كذلك إلا الإيثار ، ولكنه الإيثار ذو الأبعاد الكبيرة ، مثل إيثار الفرد الذى يدرك شيئا عظيما يتحرك فى العالم ، وينحصر سروره فى المشاركة — التى هى إن لم تكن محققة ، فلا أقل من أن يحدوها أمل « التبرع والمعاونة » .

وقد يهبط هذا المصدر الذى تنبع منه القيمة إلى الأمر المألوف المحبب لدى الحشد الذى تنصر وما زالت تنقصه قوة الإيمان ، فينساق على غير هدى وراء المعنى العاطفى للاستحقاق والأهلية وقد جرفه تيار فعل الخير وما يصحبه من شهرة . فإذا كان مصدر القيمة على هذه الصورة فخليق به أن يخرج من فم واحد مثل نيتشه — أو واحد مثل جون باتموس . ولكنه قادر كذلك على بلوغ أعلى درجات السمو ، ويمكن أن يصبح الشغف أو الإحساس الذى يستوعب حياة شديدة وشريفة .

وقد وجد السير ولفرد جرينفل معنى حياته فى مهمة قام بها فى لابرادور وكان قد تعلم الطب ، فكان من الممكن أن يركز تفكيره ، كما فعل صديقنا المهندس المعمارى ، فى دراسة وممارسة مهنته ويتخذها ديناً له – ولكنه بحث عن شىء آخر يعمله مستعينا بما فى متناول يده من قوة ومقدرة ، وكان أن اتجه إلى الاضطلاع بعمل بعيد عن أى شىء يمكن أن يسميه الفرد « تقدما » . أما الرجل الذى لو أنه كان مسئولا عن هذا التغيير والتبديل لوصف طموحه الذاتى بأنه « إنقاذ نفوس الأفراد » : فليس هو إلا دوايت ل . مودى (المبشر) . ولكن بالنسبة لجرينفل فقد استبدل هذا الباعث بإحساس قوى بالمجتمع والبيئة . وقد كان ما يقوم به فى لابرادور هو أن يجمع عددا من الناس وهم يسقطون من حافة العالم الإنسانى – ممن كانوا ضحايا الاستغلال ، والغش ، والمرض ، والحرمان من الدراسة بالمدارس والعلاج بالمستشفيات ، والانزلاق إلى الهاوية – ثم يعيدهم إلى حظيرة المجتمع العالمى . وقد كان هذا نوعا من الجراحة الجماعية : إذ يقاد إليهم الدورة الدموية . وقد تلاشت مجموعات الأهالى من المسرح ، ومضت قصياً . أما الجنس السكسونى فقد استعاد حياته .

وليس لدى جرينفل ما يقوله أكثر مما قلنا عن البواعث الأساسية التى تدفعه للقيام بعمله . فهو لا يهتم بالتقدم بمعناه العادى . فنحن نرى أنه – بافتراضه أن حيوات اللابرادوريين جديرة بالاهتمام – يجد إشباعا مباشرا – فى صب حبه « للإنسان » عليهم ، والعمل على أن يستمتعوا بحياة أفضل . وفى هذا يوجد عنصر من اللامعقول . اذ يقع اختيار الفرد على هذا المكان من بين أمكنة كثيرة ، ويعيش بين هؤلاء الناس ، متعصبا لإرادته ، ويجد إشباعا ورضا فى العمل من أجلهم .

ولكن ما الذى نصل إليه عندما يؤهل أمثال أولئك اللابرادوريين ؟ هل النتيجة حلقة مفرغة ، بعد كل هذا ؟ إن من يحبون الحياة يجدون متعة ورضا فى خلق عدد أكبر من محبى الحياة . ولكن طبقا لهذه الشروط ، فإنهم لا يقررون حقهم الذاتى فى معنى إلا إذا أصبحت كل نفس توطدت أركانها حديثا قادرة

بدورها على خلق محبين جدد للحياة ، وهكذا تبقى قيمة السلسلة معلقة إلى أن تظهر وتبين صفة التحويل اللانهائى . وهذا الخصب اللانهائى ، يسلم به جاءلا جرينفل وكل من على شاكلته على أساس بديهى أو وجدانى مباشر ، ولا ينتظرون حقائق لاحقة . فالمعنى عندهم هو شعور مباشر بالطبقة الأقل مرتبة . ويصبح عمل ما فيه خير البشر هو عذره الخاص الذى يقدمه سببا لوجوده ، وكأنه تعبير عن فلسفة كانط التى تقول إن الإرادة الخيرة أو النية الحسنة هى خير بذاتها على الرغم من النتائج . أو يمكن القول بطريقة ليست شخصية تماما – إن النية الحسنة ، بما تثمره من نتائج خيرة بذاتها من غير ما اعتبار للتاريخ النهائى للابرادور . وذلك المستقبل ، كما يقال ، إن هو إلا مسئولية الله ، وتشير كلمة « الله » هنا إلى التحقيق الواقعى للقيمة الجوهرية للعلاقة القائمة ، وللقانون الذى به تتجه إلى إنتاج صورة جديدة لنفسها .

فمن الواضح ، إذن ، أن فى ثنايا الإشباع ، الصحيح العميق ، لتلك النية الحسنة الخلاقة التى كان يتميز بمثلها جرينفل ، تكمن فروضى عن المصير وصور الأشياء التى تتطلب صوتا آخر وليس الإيثار ، حتى فى أسمى المراتب الاجتماعية ، إجابة شافية كافية .

— ٥ —

قيمة تحقيق المصير

لدى كثير من الناس شعور أو لعله اعتقاد خرافى ، بأنهم مكلفون برسالة من نوع خاص عليهم إنجازها ، وقد حددت لهم فى الملأ البعيد الغور لمجامع الدنيا . وعلى الرغم من أنهم لا يعرفون ماهية تلك المهمة فإنهم يجدون فى السعى وراءها . ثم إن الاقتناع بوجودها يحول بينهم وبين الإحساس بالضياع وانعدام مغزى الحياة .

ويمكن التعبير عن هذه النظرية بأن للحياة معنى مادام الفرد مستمراً فى النمو ، أو بعبارة أخرى مادام يستمر الإدراك المتزايد المتدرج للقدرات المفروض أنها فطرية . ولكن الأمر يصبح أكثر من هذا ، وأقل نضجا للأصل الذاتى ، عندما يشعر الفرد أنه بين يدى ضرورة ملحة أو حاجة زائدة لا يمكنه على مدى خط سيره الدنيوى أن يفلت منها إلا على أساس عقم أو عبث كامل . وما الشعور بالقدرة عند أمثال هؤلاء الأشخاص إلا شعور بالالتزام والتعهد ، وليس تحقيق أبعاد واهتمامات داخلية ، وإنما تحقيق جدول أعمال نوعى ، خاص بشىء أو أشياء ينوى الفرد أن يفعلها . وإنى لأرى أن هذا الشعور قد يكون اعتقاداً خرافياً . وقد يضلل فيؤدى إلى البحث عن « إشارات » ، و « دلائل » ، و « توجيه » . ولكنه يمنح فعلا شعورا مشرفا بالاتفاق والارتباط الداخلى بالهدف النهائى للأشياء .

ودعنا نطلق على مثل هؤلاء الأشخاص اسم الصوفيين أو الروحانيين ، إذ يسوقهم شىء ما لا يعرفون كنهه . وهم فى موقف لا يحسدون عليه إذا ما طلب منهم وصف ذلك الشىء . فقد يسمونه كأسا مقدسة (مثل تلك التى شرب منها السيد المسيح ليلة العشاء الربانى الأخير) ، أو رؤيا طوباوية سعيدة ، يسعون وراءها ليس فى شىء منفرد عن العالم وإنما فى طاقات وثنايا النشاط الشخصى .

فالأمر الواجب عمله أشبه ما يكون بمهمة الضابط الحربى ، ولكن الصوفى يختلف عن الضابط ، فى أن عليه أن يجد ويفك رموز أوامره السرية الخاصة به . وتتطلب هذه النفوس الغريبة أن يحمل العمل الإنسانى علاقة الاتفاق أو الموعد الدنيوى ، وإذا لم تدرك هذه النفوس تلك العلاقة فى العمل الحالى الواقعى ، فإنها تعقد النية على مواصلة تقدمها خلال رحلة حج طويلة ، وهى تتوقع فى إصرار اليوم الذى فيه تعرفها : « إن هذا هو الشيء الذى ولدت من أجله » .

فلو كان هذا المضمون صحيحا ، لأضفى فى جلاء معنى كافيا على الحياة التى تسير على أساس من فرضه . فالشخص المسافر إلى مكة لأداء فريضة الحج ليس مسافراً عادياً . ومقصده قائم موجود يرشده طوال الطريق ، فليس مركز هذا الشخص فى كل لحظة ، مجرد خط عرض وخط طول معلومين ، وإنما هو بعد معين عن مكة . وهكذا نجد أن اللانهاية الممكنة للمعنى تصونها هذه الإشارة المستمرة إلى الكشف المتوقع . وهكذا يدخل المعنى مرة ثانية إلى الحياة ليس لهدف مجرد ، وإنما كشعور مباشر — من أسمى الدرجات . ومنهاج الصوفى ، وليكن ما يكون ، إن هو إلا نوع من الشعائر الدينية ، يتخللها ما هو مقدس لاهوتى : ومهما لازمه من كد وجهد ، فما هو إلا الرفض المعروف فى جزيرة بالى (إندونيسيا) ، وصفة اللعب الخالد تستوعب ما فيه من حركة ومعاناة .

ولكن هل هذا حقيقى ؟ أم أنها أسطورة سارة مقبولة ، هى أن غرور الأرواح وقد سبب نفورها مدى التأثير الطارىء للمعنى الذى يمكن الوصول إليه فصممت على استخراج قيمة أكثر دواما ، وبأى ثمن ، من كون ساكن ؟

تناقضات المعنى

إن مجموعة من الآراء حول الموضوع لا تنتهى بنا إلى نتيجة جازمة . ولكنها يمكن أن توضح لنا ، بمرورها عبر التقديرات والظنون المتباينة ، أسسا معينة يمكن أن تهدينا إلى قرار . وعلى أقل تقدير يمكنها أن تشير إلى حيث لا يمكن وجود معنى للحياة . فلأحاول أن ألخص بعض تلك الإشارات .

١ – فلا يمكن أن يكون للحياة معنى إلا إذا كان هناك معنى مباشر .

فلا يمكن أن يكون المعنى فى إشباع مؤجل نتيجة بلوغ أمر ما أو تحصيله مستقبلا . ومهما حاولنا أن نرجع المعنى إلى « نهاية » أو « هدف » ، فإن طبيعة التجربة هى التى تجذب المعنى وتدمجه فى صفة الحاضر الجارى حدوثه .

٢ – ولا يمكن أن يكون للحياة معنى كاف فى الشعور المباشر وحده .

فالمعنى ليس مذاقاً ، ولا هو أى نوع من الحساسية الحيوانية البحتة ، ذلك لأن الكائن البشرى لا يجد متعة ذاتية فى صورة من الشعور أحط من البشر . والصورة البشرية تنسب حاضرها فى نشاط وهمة إلى نوع ما من المستقبل يعجز الذواق عن الوصول إليه .

٣ – ثلاثة أمور تقضى على المعنى ، وإذا ما طبقت على الحياة كلها ، فإنها تنقل إلى الحياة كلها ، بل وتضفى عليها انعدام المعنى . وهذه هى :

الموت : أو انتهاء الشعور إلى اللاشعور . المماثلة الدائمة ،سواء فى صورة إطالة مجردة لوجود لا يتغير ، أو تكرار ، أو ذلك النوع من الامتداد الذى يظن خطأ فى بعض الأحيان أنه نمو ، بينما هو يتكون فحسب من نفس الشىء أكثر فأكثر . ويصل هذا إلى إحدى صور الموت ، ذلك لأنه عندما تصبح الحياة على علم بالمماثلة فإنها تميل إلى أن تصبح محذرا بالنسبة لها . وهكذا تصبح دورات الحياة التى ينبغى أن تؤدى إلى البداية من جديد (كما هى الحال فى العودة الدائمة

لنيتشه) . أقول تصبح خلوا من المعنى الكلى ، وكذلك يصبح التقدم الدائرى الذى ينبغى أن يحلق دائما فوق النقطة نفسها .

الانحراف الدائم : أى الابتعاد الدائم عن المراكز التى يتم الوصول إليها . فعشق الجديد يهدم المعنى تماما شأنه فى ذلك عشق بقاء الحال على ما هى عليه إلى الأبد .

٤ – أمران يقضيان على الأمل وهما :

النهاية التى لن يمكن الوصول إليها ، أو التى يتم الوصول إليها فحسب فيما لا نهاية .

والنهاية التي يمكن الوصول إليها ، فلا يكون هناك بعد بلوغها شى آخر يجرى البحث وراءه . فمن هذه التناقضات الظاهرية قد يخرج الفرد بنتيجة مشوبة بالتشاؤم : فكل ما يرجى منه أن يضفى على الحياة معنى ينتهى إلى هدم ذلك المعنى . كما أن مجرد استمرار ما هو خير يحول الخير إلى نوع من العذاب أو المقت . ويصبح مآل الحياة نفسها إلى الملل الذاتى ، فهناك موت من السأم من كل المباهج المادية التى يمكن إدراكها ، وتحول عن كل ما هو غير مادى أو لا يمكن إدراكه . وإن وجود هذا التعارض الداخلى بين ارتباطات القيمة التى يتعهد بها المجتمع ، ومرشدينا الخلقيين ، وطبيعتنا الخاصة ، يجب أن يواجه فى وضوح : فيواجهه وولت ويتمان ، ثم يهمهم قائلا « فى أوقات الغضب ، والخسارة ، والطموح ، . . . والملل ، **تتحكم طبيعتك فى اختيار الطريق** . » فقد تساعد هذه المواجهة فى اختيار الطريق ، بإيضاح طبيعة المشكلة الواجب حلها . فإذا ما كان هناك مثل ذلك المعنى ، فيجب أن يوجد بين الثبات والتغيير ، بين إمكان بلوغ الهدف والابتعاد أو المراوغة الدائمة ، بين الشعور المباشر والغرض المفعم بالتفكير ، بين متعة الطفل الخالية من الهم عند اللعب والاهتمام المشوب بالقلق الذى يلازم النفس التى تتلمس طريقها استجابة لقدر لم تفك رموزه .

وهذا الاتحاد بين النقيضين تستطيع الحياة فعلا أن تقدمه ، كما تستطيع عن طريق ذلك الاتحاد أن تعطى معنى أعمق مما يمكن أن يقدمه أحد العاملين وحده . أما كيف يمكن أن يحدث هذا ، فإننا باحثون .

الجزء الثالث

مَعَانى الحَيَاة

— ١ —

الفكر وسلامة العقل

من حسن الحظ أنه لا الحيوان ولا الإنسان بحاجة إلى نظرية عن معنى الحياة لكى يبدأ معيشته . فالعمليات العادية التى تصحب المعيشة ولو أنه من الصعب أن يقال من البداية إنها تؤكد قيمتها الذاتية ، إلا أنها على الأقل لا تثير أية أسئلة تشكك فى تلك القيمة . والتأكيد من غير ما تفكير ، أو سؤال بأن وجود الفرد وأعماله جديرة بالاهتمام إن هو إلا ما نعنى على وجه التقريب بسلامة العقل . وتلك السلامة العقلية ، بالرغم من أن الحيوان المفكر قد لا تسره ملاحظة الحقيقة إلا قليلا ، لا تبقى أى مدة بعد أن تخرجها إلى الفور المهارة فى فنون التفكير ، إذ يظهر معنى الحياة فى أمان وإحكام بالغين عندما لا نفكر فيه . وليست هذه أيضا مجرد طريقة منحرفة للقول بأننا لا ننساق إلى التفكير فى ذلك المعنى إلا عندما يجعلنا شىء مّا غير آمنين ، لأن الشخص الذى يفقد الثقة فى أن لحياته معنى من الصعوبة بمكان إرجاعه إلى السلامة العقلية عن طريق العقل وحده .

ولذا ، نفهم من ناحية السبب الذى من أجله ، إذا ما عم فقد الثقة فى معنى الحياة الإنسانية ، كما هى الحال اليوم ، لا يدعى للاستشارة أكثر الناس احتمالا وهو الفيلسوف الأخصائى ، ولا رجل الدين كذلك . وإنما الأكثر منهما احتمالا لأن يستدعى هو المحلل النفسى . وخلال ممارسة الدكتور س . ج . يونج ، وجد أن هذا السؤال : ما هو معنى الحياة ؟ أو معنى حياتى ؟ هو أكثر الأسئلة اعتياداً وتردداً . « ولكن ما السبب وراء هذا التفضيل والتمييز ؟ لو افترضنا وجود فرق شاسع مؤداه أن العلم يبحث فى الحقائق وأن الدين يبحث فى معنى أو قيمة الحقائق ، لكان من الطبيعى أن يرجع بهذا السؤال إلى السلطة الدينية . ولكن طبقا لرأى الدكتور يونج هناك احتمال ضئيل أن يتجه أولئك الذين يعانون من الاضطرابات العقلية إلى هذه الناحية ، لأنهم « يعرفون خير

معرفة ما سيقوله رجل الدين » . أما عن استشارة الفيلسوف ، « فهم يبتسمون لمجرد التفكير فى إجابة الفيلسوف . » [١]

فما الذى نتوقع أن يقوله رجل الدين ، ولم يعتبر من نافلة القول ؟

لقد اعتبر موضوع معنى الحياة . موضوعا هاما إلى حد أنه وضع فى كتاب تعليم أصول الدين عن طريق السؤال والجواب ، تحت عنوان : « ما هى غاية الإنسان الرئيسية ؟ » والإجابة ، كما أعتقد ، هى :

« أن يمجد الله ويهنأ به إلى الأبد . » ولقد كانت تعترى أسلافنا الدهشة لو أنهم علموا أننا نجد أية صعوبة فى هذه الكلمات ، فى حين يندهش بعض معاصرينا بنفس الدرجة لأن أسلافنا وجدوا هذه الكلمات واضحة جلية . فهم يتساءلون عن ماهية تمجيد الله ، وكيف يمكن أن تكون الغاية الرئيسية لكائن أن يمجد كائنا آخر؟ وفى رأيهم أن معنى الحياة الإنسانية ينبغى أن يصاغ بلغة المصالح الإنسانية ، وإلا أصبحت القيم المعلومة التى يمكن الوصول إليها ثانوية تابعة للقيم غير المعلومة التى لا يمكن الوصول إليها – غير معقولة ، وفيها إذلال ، وغموض !

ولعلنا ندعى غموضا أكثر قليلاً فيما يتعلق بهذه الصيغة مما نعانيه فعلا ، إذ تتضمن هذه العبارة روعة معينة واضحة تربط المخلوق البشرى فوراً بالمركز النهائى للأشياء ، كما أن هناك وعداً باستغراق لانهائى سام فى نوع من الخير الذى مهما راوغ من الوقوع فى قبضة الحاضر ، فمن المفروض أن يكون صحيحاً ، ودائماً ، ونهائيا . ونحن نعرف أشخاصا ممن ينظرون إلى أنفسهم بهذه النظرة ، ولم يلاقوا ذلة ومهانة ، وإنما حصلوا على كرامة وسلام – وكأن الهدف الرئيسى قد تحقق – نجدهم وقد احتفظوا حتى سن الشيخوخة بطعم الوجود والاهتمام الذى لا يتزعزع بالناس والأحداث . وهذا يلائم سؤالنا ، ولكنه لا يكاد يمدنا بالعون ، إذا ما كانت عبارات الإيمان بعيدة عن متناول أيدينا . ويمكننا أن نسرد القدر نفسه

---

(١) Jung: Modern Man in Search of Soul ص – ٢٦٧

تقريبا فى جانب المقاتل المسلم فى قديم الزمان وما كان يتسلح به من جنة موجودة كانت تمنحه إحساسا بالجلال إذا ما جندلته النبال والسهام . ولنفرض أنه لا وجود للجنة ، ولا للشعور ، ولا لأشباه ذلك الرجل مطلقا ، فإنه ، على الأقل قد شعر ، حتى النهاية ، أن حياته كانت جديرة بأن يحياها ، وقد تصلح هذه كتزكية عالم نفس لأسطورة الجنة . ولكن شأنها شأن جميع إرشادات وفتاوى علماء النفس ، فلا يستطيع العالم النفسى أن يستوعبها – لأنه ليس فى وسعه أن يغوص بنفسه فى أعماق الأسطورة – وجميعنا اليوم علماء نفس .

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن ثمة شيئا ذا قيمة عالمية فى النظرية اللاهوتية ، إذا ما استطعنا إدراكها . ولكننا فى الوقت الحاضر نلق بالنظرية جانبا كمشكلة لا كإجابة ، ونتقبل حكم الدكتور يونج بأن فى استطاعة اللاهوتى أن يقدم عونا أكبر للجيل الحالى يمكنه أن يترجم آراءه إلى لغة معاصرة .

أما الفيلسوف ، الذى تتمركز مهمته فى أن يجعل حديثه وثيق الاتصال بالمعانى اللفظية للطبيعة العلمية – فلم يعتبر مستشاراً عاجزا ؟

وإنى لأفترض أن السبب فى ذلك ، من ناحية ، هو أنه مطبوع على التعميمات الواسعة ، فى حين أن هذه المسألة بالصورة التى يتأثر بها أى شخص ، ملموسة وقريبة إلى حد بالغ . فقد يضع الفيلسوف تعريفا أخلاقيا للخير المطلق ، ويجد أن قيمة الحياة البشرية تقاس بالدرجة التى تتضمن أو تطابق تلك الغاية . أو لعله يرسم ، مع هيجل ، مسار العقل فى العالم ويحث الناس على المساهمة فى هذه الحركة العالمية للفكر والمعرفة . وما يقوله ملائم كذلك . ولكن مذهبه الفكرى العظيم يميل إلى اجتياز وتخطى المأزق الفردى بأضيق معانيه ، وهو الذى تتخذ فيه المشكلة صورة إنسانية ، ثم يقلب مشهده العام : ويحدث هذا بالنسبة للفيلسوف وكأن لم يكن هناك شىء هام سوى الحقيقة العامة ، فى حين أنه بالنسبة للشخص الآدمى لم يكن هناك شىء هام سوى ما يخصه هو .

كما أن السبب من ناحية أخرى لذلك هو أن ذات الموقف الخاص بالفحص والتحليل المنطقيين يعترض دفع مجرى التيار الحيوى الذى يسبح فيه المعنى طبيعيا .

فالمعنى ، شأنه شأن الشهية ، يظهر فى أثناء تناول الطعام . فهناك كثير من الحكمة فى النصيحة العملية : اعمل أولا ، ثم ابحث عن الطعم السائغ بعد ذلك .

ولكن أليس هناك نوع من العبث فى اقتراح العمل إجابة للسؤال عن معنى الحياة ؟ فى حين أن العمل بذاته لا يقدم أى قرار أو إفادة ؟ وقد تكون الوصفة العملية جيدة فى حالات معينة ، وبخاصة للمبتدئين . ولكن إذا ما عمل الفرد ، ثم فقد ملح العمل طعمه ، فلن يملح بزيادة النشاط ! وإذا كان العمر الحاضر يعانى ما لم يعانه أى عصر سابق ، من مرضى انعدام المعنى ، فمن المؤكد أن هذا لا يرجع إلى قصور فى العمل ! وبينما يعانى موقف التأمل والتفكير ، الذى يعترض العمل لحظة واحدة ، من تجسيمه الناقص للحياة ، فإنه يعد العدة لعمل أفضل ، وذلك لأن العمل يستخدم دوماً فكرة مّا . وليست المسألة اختياراً بين الفكر والعمل ، وإنما بين عمل توجهه فكرة أسوأ وعمل توجهه فكرة أفضل – وعلى ذلك فمن المحال أن يكون التفكير ، بطبيعته الخاصة ، عدوا للمعنى .

ومن المحتمل أن تكون علة انعدام المعنى مرض نمو ، أكثر منها مرض فكر ، ثم إن حقيقة أنه علة لا يقدر عليها إلا الإنسان المتمدين المفكر هى حقيقة يثق بها إلى حد ما كل من يعانى العلة .

والإنسان البدائى متحرر تحرراً كاملا من تلك العلة . وما العودة إلى البدائية إلا إحدى السبل التى يسلكها الإنسان المحدث سعيا وراء النجدة والراحة ، معتمداً على النظرية التى تقول إن السر فى حوزة الإنسان البدائى بكيفية ما . فمثلا نورمان هول ، وقد تعب مما جلبته الحرب من تورط وارتباك ، اتخذ لنفسه مقاما فى تاهيتى ، كما سبق أن فعل جوجان وآخرون من قبل . وبالرغم من ذلك فليس فى وسع هؤلاء أن يجردوا أنفسهم من القدرة على التأمل والتفكير ، كما أن تاهيتى أو أى بقعة بدائية أخرى ليس فيها حل للمشكلة أو إجابة عن السؤال ، إذ كيف يستطيع الفرد أن يملك حلا لمشكلة لم يثرها الفرد بتاتا ؟

ونحن نواجه نفس الصعوبة إذا ما جربنا العلاج المشابه الذى اقترحه بيرجسون – وهو الالتجاء إلى بصيرة النفس أو الوجدان لا العقل . فالعقل كما

يقول بيرجسون دائما ما يثير المشكلات التى لا يحلها إلا الوجدان ، على الرغم من أنه لن يخطر ألبتَّة للوجدان أن يثير أسئلة ، ولكن إذا ما حدث ذلك ، فليس فى وسع الوجدان أن يفهم السؤال ولا أن يجيب عنه . فبيت القصيد هو أنه إذا ما حدث أن أثير شك فى قيمة الحياة ، لكان معنى هذا الوصول إلى نقطة حرجة فى التطور الخلق ، ولا يمكن أن يكون هناك تراجع إلى براءة لا شك فيها ، أو إجابة إلا فى صيغة السؤال نفسه . وعلى ذلك تشترك الفلسفة بنصيب كبير ، لأن إثارة هذا السؤال وإجابته ما هما إلا الفلسفة .

وسواء أخذت مشورة الفلاسفة أم لم تؤخذ ، فلا يستطيع الفلاسفة أن يتخلصوا من المشكلة أو السؤال ، ذلك لأن الفلسفة ملتزمة بالنظرية التى تقول إن للكون معنى – وهو الذى تترقب العثور عليه ، وإن للحياة الإنسانية ، ضمنا ، معنى كذلك . وإذا ما كانت إجاباتها قشوراً خارجية ، فإن ذلك لا يرجع إلى طبيعة العلة وإنما يعود إلى التعليل السببىّ .

وليس هناك إلا بديلان .

فإما ألا تكون هناك إجابة عن السؤال الخاص بقيمة الحياة ، وعندئذ يكون الإنسان البدائى ، ممثل حماقة الطبيعة ، الذى تقوده بسهولة دوافعه الغريزية ، التى يشعر هو أنها مليئة بالمعنى ، أقول عندئذ يكون هذا الإنسان أسعد حالا لسبب واحد هو أنه لا يرتاب فى خدعة الطبيعة . ويكون مقدرا علينا نحن ، وقد أصبحنا شاعرين بذواتنا ، أن نحتمل جزاء ذهاب الأمل الكاذب أو الخادع .

وإما أن تكون هناك إجابة ، وعندئذ يصبح الرجل البدائى معلماً لنا بطريقة مختلفة – فلن يعود بعد مثلا أعلى يستحيل تحقيقه ، ولاستارا يخفى وراءه سرا عميقا ، وإنما شخصا يستعمل فى مواقفه الساذجة بصائر نفسية صحيحة قد يدرك معناها التفكير ، الذى قد يجعله الفشل أكثر حزنا وأمانة ، كما قد يفسر معناها أيضا فى صيغ فكرية ، ليست عديمة العلاقة بالمشكلات المعاصرة .

فالبديل الأول – يرفض بكلمة . فهناك حكمة فى التشاؤم ، وفى هذا القرار المشابه الخاص بالفراغ القيمى (مثله مثل ذلك الفراغ الطبيعى الذى كان من

المفروض قبلا أن الكون قد سبح فيه) ، إنها الحكمة وراء تخطيط ومراقبة أوسع نطاقا .

ففى صورة الحياة البيولوجية (الحيوية) ، تبدو الحياة كنسق من المناشط الغريزية ، نهاية الواحد هو بداية التالى ، مكونة بذلك دورة حياة . ولكن الدورة تتضمن أن نهاية حياة هى بداية حياة أخرى .

وهكذا تتتابع دورات الحياة التى هى نفس الشىء على الدوام . ومن وجهة النظر العلمية ، يعتبر هذا الأسلوب فى إدراك الأشياء وتصورها نصراً ، إذ أن العلم إن هو إلا إدراك وتمييز لسلاسل متتابعة بين التغييرات المضطربة فى العالم — ولكن السلاسل تتضمن التكرار ، والتكرار يتضمن إمضاء المعنى . وهكذا يخلف نصرنا النظرى نوعا جديداً من التشاؤم يقوم على أساس أفضل ، ليس هو تشاؤم الشكوى ، وإنما تشاؤم فراغ .

وسنضع هذه النتيجة أمامنا كثيراً فى أثناء نقاشنا . ومع هذا يبدو واضحا أنه لا يمكن أن يكون هناك مثل ذلك الشىء الذى يثبت خلو الحياة من المعنى . ففى استطاعة الفرد فحسب أن يقرر أنه لم يعثر إلى هذا الحد على معنى ، ومن الممكن دائما أن يكون الخطأ فى الاتجاه الذى يسلكه الفرد فى البحث — فالإنسان كان ولا يزال يحاول أن يمتح الماء من آبار فارغة خاوية .

أما البديل الثانى فهو الذى اعتبره صحيحا ، إذ يوجد معنى ، تدركه البصيرة الفطرية فى غير وضوح ، وهو قادر على التعبير المعقول ، مصحوبا بزيادة فى القوة والدفع ، وليس خلواً منها . وسنحاول العثور على مثل ذلك التعبير .

وإذا كانت الفلسفة وهى تبحث عن « الجوهر » تعمد إلى « المذهب الحيوانى » ، فإنها تشهد أبلغ فشل لها . وإذا كانت وهى تبحث عن المعنى تعمد إلى « الدوافع الحيوانية » فإنها تعرض خزيها وكأنه عمل عظيم . أما ما يجب أن تأخذ به فهو العودة إلى البساطة والحيوية ، ولكن ليس فى صورة تعبير جديد عن مذهب عدم التعقل والتمييز القديم ، أو تفريق جديد مثل ذلك الذى يقترحه بين

الحيوية والذكاء . وما نتطلب إلا نقيض هذا – وهو التزاوج مرة ثانية بين القوة الحيوية والذكاء ، بعد أن كانا يعيشان بعيدين كل البعد يحاولان الاستقلال والنقد المتبادل .

وعلى ضوء هذا الحكم ، فإننى أدعوكم لمراعاة فروق منطقية أجدها نافعة مفيدة فى معالجة فكرة المعنى .

— ٢ —

تمهيدات منطقية

ليس فى وسعنا أن نتعمق فى بحثنا هنا (وينطبق هذا على قدر كثير من الفلسفة المعاصرة) من غير أن نذكر بعض الآراء العامة عن « المعنى » .

ليس المعنى شيئا قائماً بذاته : فهو على الأقل مزدوج ، بمعنى أن علينا أن نبحث عنه على الأقل فى اتجاهين . فمعنى الشىء العام يتعين أن يتم البحث عنه فى المسائل الخاصة التى يتضمنها . ومعنى الشىء الخاص يتعين عادة أن يتم البحث عنه فى المسألة العامة .

فإذا ما سئلنا ، على سبيل المثال ، عن معنى هذا اللفظ العام ذاته وهو « الجمال » ، فلن نقنع إلا قليلا إذا حاولنا تعريفه بألفاظ تحمل أفكاراً عامة أخرى ، مثل « القيمة » . ولكننا نرى بعض الضوء وقد ألقى عليه عندما نعلم أنه يعنى صفة مثل تلك التى يجدها الشخص فى هذا ، وهذا ، وهذا الشىء الجميل . فالعام يعنى هذه الخصوصيات . ومن جهة أخرى ، إذا ما سئلنا عن معنى شىء خاص ، فإننا غالبا ما نجد أنه له معنى لأنه يمثل إحدى القواعد أو الطوائف العامة . فهذه البقعة الحمراء على الجلد لا تعنى شيئا بالنسبة لك ولى ، ولكنها بالنسبة للطبيب ذى العين الفاحصة تعنى حمى قرمزية . وطيران هذا الطير إن هو إلا مثل للهجرة ، ولكن معناه اقتراب الصيف . ووضع هذا النجم على اللوحة الفوتوغرافية إن هو إلا حقيقة مجردة بالنسبة لعين الشخص العادى ، ولكنه بالنسبة للعالم الفلكى يعنى تأييد النظرية التى تقول إن الضوء ينحرف بالجاذبية الأرضية . وكقاعدة ، يمكن أن تقاس قوة الإدراك وقدرة العقل تقريبا عن طريق مقدار المعنى العام الذى يحمله شىء خاص معين .

ومن الواضح أن نظرية تلقى الضوء على أول هذين الاتجاهين الخاصين بالمعنى — الذى يعنى العام عن طريقه الخاص ، طبقا لاتجاه المذهب الوضعى

وكأنها الحقيقة كلها. أما النظرية المقنعة فيجب أن تعترف بكلا اتجاهى المعنى، وتظهر كيف يرتبطان، وإذا ما فشلت فى ذلك فإنها تدور حول نفسها فحسب وسط البراهين المنطقية القديمة والمعضلات القديمة.

وهذا مثل من مبدأ عام فى الفلسفة سأطلق عليه اسم مبدأ الثنائية (قياسا على مبدأ المطابقة والتناظر فى هندسة المساقط والزوايا). ولن نحاول هنا أن نجعل من هذا المبدأ نظرية أصلية رسمية، وإنما سوف نستخدمه فحسب كمرشد يهدينا إلى قرار، مفترضا أن علاقات معينة بين النوعين الأساسيين يمكن أن تفسر فى كل من الاتجاهين بدرجة متساوية من الصحة والصلاحية.

وهكذا تكون الحال بالنسبة لمعنى الحياة - الذى هو ليس معنى تعريفنا هنا، وإنما هو معنى قيمى. فنى أحد الاتجاهين، تجد الحياة معناها فى لحظات الخبرة القيمة، أو المنافع الخاصة - كالمسرات، والنجاح، والفوز، وما إلى ذلك. وهذا هو أكثر معانى الحياة وضوحا وحسا. فكل منفعة خاصة تكون الطريق الذى يؤدى فى النهاية إليها بالمعنى. فإذا كنت صيادا، فإن معنى ما أفعله الآن هو قتل الصيد فى النهاية، أو الوليمة التى تقام بعد القتل، أو التفاخر ببسالتى وتمجيدها مما قد يستمر طويلا إلى ما بعد الوليمة. وهكذا، فإن مجموعة الآمال الخاصة عند الفرد تعد المعانى للمركب الكلى لجميع تلك المناشط التى تؤدى إليها، حتى ولو لم تتحقق قط. ولكن المعنى الحقيقى لا يوجد إلا فى اللحظات التى تبلغها فعلا، فى لحظات من الخبرة التى نهنأ بها. أما المعانى الأخرى جميعها فهى ثانوية فرعية.

ومن جهة أخرى، فقد يخطو الفرد فى تساؤله بتعقل خطوة أبعد، فما الذى تعنيه هذه المتع التى تتم فيما يشبه اللحظات، منفردة أو مجتمعة؟ وإن هذا لسؤال محير، وملتو نوعا ما لأول وهلة: فلو أن الكد، والألم، والتعويق، تعنى كلها المتعةَ التى تأمل أن تنتهى إليها، فلم إذن نجافى هذه المتعة ونقترح أنها تعنى شيئا آخر؟ إن المتع تعنى نفسها وتلك هى نهاية الأمر. وهناك تحريف أو التواء منطق فى السؤال عن معنى «الحياة ككل»؛ فالحياة تشمل معانى - ولكن ليس لها

معنى خاص بها ! بيد أن هذا بالضبط هو ما يضعه الباحث عن معنى الحياة عادة نصب عينيه . وهو يبحث عن إجابة له ، ليس بالاتجاه نحو عدد أكبر من هذه اللحظات والمواقف ، ولكن فى الاتجاه المضاد ، نحو نوع من العلاقة بين حياة إنسانية فردية ووحدة كاملة أكبر.

وفى أحد الاتجاهين ، يرقى المعنى من الأجزاء إلى الكل ؛ فالحياة لها معنى إذا كانت تشتمل عدداً كبيراً من هذه المواقف المرضية – فقيمة المواقف تلوّن الإطار الذى توضع فى داخله . وفى الاتجاه الآخر ، ينحدر المعنى من الكل إلى الأجزاء . فالحياة البشرية لها معنى إذا (بل ليس لها معنى إلا إذا) كان هناك معنى كلى فى العالم الذى يمكنها أن تسهم فيه بنصيب .

وهناك عداوة تقليدية بين هاتين النظريتين ، وقد دعى الناس للاختيار بينهما . فاللذة ، مثلا ، كانت ولا تزال تنظر إليها الفلسفة بعين النقد والتجريح . والسبب الرئيسى فى هذا أنها متعة خاصة بموقف أو لحظة ، فهى على ذلك سريعة الزوال : فقد قيل ، إن المعنى الصادق كله يتفرع ويشتق من الكل – سواء أكان تطور الجنس ، أو تحقيق المثل العليا ، أو أغراض الله . ولكن الرجل ذا العقل التجريبى يوجه النظر بحق إلى غموض هذه الوحدات الكاملة ، بل وأبعد من هذا يلفت النظر إلى ظاهرة أخاذة – هى الزوال الظاهرى للمعنى عندما ينتقل الفرد من وحدات كاملة صغيرة إلى وحدات أكبر فى حياته الخاصة . ومن السهل أن يعبر الفرد عن معنى ما يفعله اليوم فى صورة ما يتوقعه الفرد غداً : أما معنى مناشط هذا العام بالقياس إلى مآرب الحياة البعيدة فهو أمر أكثر صعوبة فى التعبير ! وإذا ما صمم الفرد على التساؤل عما يمكن أن يكون معنى هذه الخطط البعيدة فى غرض الحياة الكلى – فإن الفرد يلهث وراء إجابة . فالفتاة التى حدد ميعاد عرسها تعمل بجد فى إعداد جهازها لأنها تدبر أمر زواجها ، فإذا ما سألتها لمَ تتزوج ، فقد يتبادر إلى ذهنها أنك أبله ، ولكنها قد تتفضل بإجابتك أنها تأمل أن تكون لها أسرة تعنى بأفرادها . . وإذا ما تساءلت بعدئذ أكثر من هذا لم تدبّر أن تكون لها أسرة تعنى بأفرادها ، فيحتمل أن تتضجر ، لسبب أساسى هو أنها

ليس لديها ما تقوله . إذ أن المعانى الكبيرة سريعة الزوال . أما مصدر المعنى الذى يمكن إثباته وتحقيقه فهو الشىء الخاص .

ويتطلب إذن مبدأ الثنائية أن يكون أسلوبا المعنى كلاهما صحيحين . فاللذة مهمة . وإننى لعلى استعداد أن أقول ، مناقضا التقليد الفلسفى ، إن اللذة شرط ضرورى لمعنى الحياة . وهناك صحة وسلامة فى المعنى العام الخالى من التفكير والذى طبقا له تعنى الحياة الوجبة التالية ، والكفاح التالى ، والفوز التالى ، وبالتأمل فى الماضى ، تعنى أيضا الحاصل الجبرى لمثل تلك اللحظات والمواقف كلها ، مع الاتجاه إلى نسيان أو تقليل القيم السلبية . فصياد السمك لا تشغله أية مشكلة عن معنى الحياة مادام هو عاكفاً على ما قد يحدث فى اللحظة التالية . ولا يحط من قدر هذا الموقف أن يقال إنه الموقف الحيوانى ؛ فالمعنى الحيوانى إن هو إلا جزء من معنى الحياة .

ووجه النقص فيه أنه ليس الكل ، وبقيته ليست فى نفس الاتجاه ! وذلك هو أساس المعضلة . فالمعنى الذى يكمن فى المتع الخاصة يهيىء نظرية صريحة واضحة ! فجميع أصحاب المذهب النفعى ، والمذهب العملى ، فى وسعهم أن يتخذوا عشا أو ملجأ لهم بين فروعها الوفيرة . وهى تستبعد النظرية الأخرى ، لا بنقضها ، وإنما بتنحيتها . وبالرغم من ذلك ، فمن الصحيح أيضا أن المعنى ينحدر من الكل إلى الأجزاء .

أما مرض انعدام المعنى الذى يفسد بعدواه زماننا فيرجع ، كما أعتقد ، أساسا إلى الحقيقة التى تقرر أنه ما دام هذا المظهر الثانى للمعنى قد أغفل ، فقد وضعت الحياة البشرية ، خلال الخطوات الطبيعية لتقدم العلوم ، فى سلسلة من الإطارات الكلية التى هى أصلا خلو من المعنى – ذلك لأن مهمة العلم ليست معالجة المعانى ، وغفلة العصر هذه قد التهمت وحطمت الأسس التى يقوم عليها ما بناه من معان . فالكلّ الخلو من المعنى يتضمن جزءاً خلواً من المعنى .

ولقد وضعنا الحياة البشرية فى صورة فلكية ، لا تتضمن بالتحديد أى معنى . وقد حللنا أنفسنا تحليلا نفسيا كأشياء لها طبيعة مادية – وعلى ذلك فهى

خلو من المعنى . وقد حللنا أنفسنا تحليلا بيولوجيا كذلك (خاصا بعلم الحياة وأسبابها) كنتاج للدوافع الطبيعية ، التى تؤدى إلى دورات الحياة – وهى كذلك خلو من المعنى . وقد صبغنا أنفسنا عمرانيا بصبغة إحياء التراث الإنسانى القديم الخاص بالعون المتبادل ، للوصول إلى أهداف حيوية ، يستطيع علم النفس أن يزودنا من أجلها بأنماط السلوك ، وما هذا إلا جزء من المشهد الفلكى ، الذى هو خلو من المعنى . وكل هذا نتيجة لعملنا الفكرى البالغ التمجيد ، ولفكرنا العلمى ، المسلم به كجوهر الفلسفة وخط أساسها .

ونحن فى مركز يماثل تماما مركز المريض الذى وصل قرب منتصف الليل إلى باب معهد علاج الاضطرابات العقلية ببرلين ، وبعد أن أيقظ هيئة إدارة المعهد ، طلب السماح له بالدخول بحجة أنه يشكو من اختلال عقلى : إذ صرح بالألمانية قائلا « إننى مختل العقل » لم يكن هذا إلا موقفا شاذا ، إذ أنه ليس من المفروض أن يعترف المرضى ذوو العقول المختلة بمرضهم ، وبهذا تقضى القواعد بأن يحرر الأطباء شهادات تقرر ذلك ، ولكن لما أخذ هذا المريض يعترف بقصوره العقلى ، لم تر السلطات المسئولة عن تلك الحادثة الطارئة داعيا للتصميم على أن يأخذ الروتين (العمل العادى الرتيب) سيره : فسمح للمريض بالدخول ، وأثبت الفحص الذى تم عقب دخوله أن تشخيص المريض لحالته كان صحيحا . ولكن المسألة أصبحت قضية قانونية محيرة ، ترتكز ، بل تدور حول النقطة التى تقول بما أن المريض قد شخص مرضه تشخيصا صحيحا ، فلابد أنه قد كان ، بقدرته هذه ، عاقلا لحظة دخوله إلى معهد العلاج . فقد كان فى وسع المحكمة أن تعامل العقلاء وغير العقلاء أيضا ، ولكنها لم تكن لتستطيع أن تتعامل مع شخص واحد كان عاقلا ومختلا فى آن معا . وبالرغم من ذلك يبدو أن هذا هو المأزق الذى نتورط فيه ، فبينما نستمتع بكمال سلامتنا العقلية ، إذا بنا قد حكمنا فى تعقل على أنفسنا بأننا جنس خلو من المعنى . فلا عجب إذن أننا نناصر ونرعى المحللين النفسيين .

وقد يكون من الصواب أن نتفرس فى هذا الموقف بدقة أكثر نوعاً ماّ ، وبعدئذ نتساءل عما إذا كانت هناك معان قد أغفلت فى ذلك المشهد الكلى .

— ٣ —

العلم والخيال

ليس العلم بوجه عام مسئولا عن الوجوه التى يستخدم فيها الناس نتائجه ، سواء أكان هؤلاء الناس فنيين أم مفكرين . فالعلم يهتم بالحقائق ، لا بالمعنى القيمى لهذه الحقائق . وكمادة تتكون من الحقيقة ، يحتل العلم فى وقتنا مركز عمل عظيم وأخلاقى لا ريب فيه . فإذا ما أساء الناس إلى تفسيره ، كانت تلك تبعتهم ، لا تبعة العالم .

وعلى الرغم من ذلك ، فهناك علم واحد لا يمكن أن يقال عنه هذا القول بنفس الحرية ، ألا وهو علم النفس . والعقل البشرى إن هو إلا ملاحق للمعانى والقيم ، وعلى ذلك يصبح علم العقل بحثا فى قبول المعنى والتسليم به . ولقد شجع اتجاه هذا العلم جمهرة الناس ، وإدارات الكليات فى أمريكا وألمانيا ، على الاعتقاد بأن له من الضوء ما يلقيه على هذا المبحث .

ومن المحتم علينا تبعا لذلك أن نلحظ أنه بقدر ما ينجح علم النفس فى طموحه ليصبح علما طبيعيا ، فإنه بذلك القدر تماما يصبح صفر اليدين فيما يتعلق بالمعانى .[1] فالمثل الأعلى لعلم النفس كعلم طبيعى هو أن يحول المظاهر العقلية إلى أنماط من السلوك ، التى هى فى تحليلها النهائى ليست إلا أحداثا فى تاريخ الطاقة العام . وقد يكون الكيان المسمى « بالشعور » قائما هناك ، ولكنه لا يتوغل فى الصورة كعامل تعليل . فما من حدث يحدث بسبب الشعور ورغباته ، وإنما يحدث الشىء لأن القانون السديد المتعلق بعلم وظائف المخ يتطلب هذه النتيجة . ولما كان « القانون » على غير دراية بما يفعل ، ولما كان كل

(١) من الناحية العملية ، يتخذ علم النفس اتجاهين ، فإما أن يتجه ناحية الطبيعة ، ولعل ذلك فى صورة المذهب السلوكى ، وهذا مثال واضح للكمال ، وإما أن يتجه ناحية وصف غرضى مصحوبا بتأمل باطنى للمعلومات . وإنى أتحدث هنا عن الأمثلة الخالصة من الاتجاه الأول .

المعنى إن هو إلا معنى **من أجل الشعور** ، فإن المعنى يبعد ويحذف من الصورة العلمية . وهكذا يكون علم النفس الذى يتميز بأنه علم طبيعى ، بالضرورة التى تستلزمها طريقته ، وصفا لما له معنى فى صورة ما ليس له معنى .

ونجد الآن أن طرق علم النفس وفروضه السائدة مشروعة تماما مثل تلك الطرق والفروض الخاصة بأى علم آخر . وتفرضها عليه قسرا إلى حد ما طبيعة المحاولة التى يقوم بها للملاحظة وقياس العقل ، الذى لا يمكن لأى شخص خارجى أن يلاحظه مباشرة أو يقيسه . ويضطر علم النفس أن يستبدل بالعقل المخ ، أو الكائن بما له من علاقات ببيئته – وهذه يمكن ملاحظتها وقياسها . وتثبت صحة هذه الأنواع من البدل فى أغراض كثيرة ، كما ينشأ منها مادة هامة من الحقيقة . ولعله أكثر مما يجب أن نتوقع من العالم النفسى ككائن بشرى أن يذكر جمهوره فى كل لحظة وعند كل عمل يقوم به (أو يذكر طلبته أو نفسه) بأن نتائجه ، كصورة للعقل البشرى ، ليس فيها إلا عيب خطير واحد ، يتمشى مع الفروض الناجحة ، ألا وهو أنها مجردة من المعنى تماما ! ولكن لما كان المعنى هو اهتمامنا الراهن ، فعلينا أن نصمم ، بطريقة فظة نوعا ، على هذا الواقع ، وعلم نفس طبيعى ، اعتبر قبلا الحقيقة التى تتمثل فيها الطبيعة البشرية ، يمكن أن يصبح مرشدا يؤدى إلى إفلاس وطنى وعقلى وخلقى ، لا إلى قيادة ورقابة اجتماعية .

وتنحصر قيمة نتائج العالم النفسى فى أنها تفسير لأخطائنا – أى لماذا نسيء التصرف والسلوك ، أما عيبها فهو أنها لا تستطيع ألبتة أن تفسر لماذا نسلك الطريق السوى . وبالنسبة للمجرم أو المريض باختلال الأعصاب ، فإنها لتعزية كبيرة أن يعلم أن ما فعله إن هو إلا نتيجة آثار ميكانيكية خاصة ، ويمكن معالجتها طبيا ، مثل أى حقيقة أخرى تتعلق بالطبيعة : فهو يلجأ إلى المحلل النفسى مفضلا إياه على الفيلسوف الخلقى أو الكاهن ، والدافع الكبير إلى ذلك هو أنه يفضل أن يعتبر انحرافه ظواهر طبيعية ، لا نتائج إرادته . ولكن لبرء المريض باختلال الأعصاب أو المجرم ، يجب أن يرد ثانية ، بطريقة ما إلى عالم المعانى ، الذى

يخضع فيه سلوكه للمعايير والنماذج الأساسية . وإلا فإنه يصبح أسوأ بكثير عما كان من قبل – كما هو شأن الكثيرين – وذلك لأنه قد تحول فى عينى نفسه وصار آلة ذاتية الحركة أو إنسانا ميكانيكيا ، كل وجوده خلو من المعنى .

وعندما يبلغ علم النفس التطبيقى مرحلة شعور واضح بالمركز الذى يشغله ، فإنه يميز هذه الحقيقة . ويشعر الأطباء النفسيون والمحللون النفسيون الذين يتميزون بالصراحة والأذهان الصافية ، من أمثال الدكتور يونج ، أو حديثا الدكتور لينك فى قطرنا ، أنهم ملزمون بإعلانها ، بالرغم مما يسببه هذا من ضيق وغم عند بعض زملائهم الممارسين . ويشير يونج إلى أن جميع مرضاه الذين تزيد أعمارهم على الخامسة والثلاثين عاما – وذلك يعنى غالبية مرضاه – يعانون – فى واقع الأمر – من هذا السبب وحده : وهو أن حياتهم ليس لها معنى بالنسبة لهم . (ويذكر أيضا أن جميعهم قوم متعلمون ، وبالرغم من أنه لا يضع هذه الملاحظات معاً ، إلا أنها تتعلق بعضها ببعض معاً) ثم يضيف بعدئذ أنه كمعالج لا يعرف ماذا يخبرهم ، كما لا يعرف أى معالج نفسى على شاكلته ! وقد أتى هؤلاء إليه لأنهم قد سمعوا عن العقل الباطن « الذى ، باعتباره منطقة خفية فى أمان من التحاليل المهلكة التى تقوم بها عقولنا المغالطة ، وقد يكون فيه الشفاء كما أن فيه المرض سواء بسواء » ويقول الدكتور يونج الأمين : « لابد أنه من المريح لكل شخص ذى عقل رزين جاد أن يسمع أن المعالج النفسى كذلك لا يعرف ماذا يقول . » [1]

ولكن الدكتور يونج يعرف نوع الشىء المطلوب ؛ إذ يجب أن يحصل المريض على معنى لحياته . فإذا لم يعرف المحلل النفسى المعنى الحقيقى ، وإذا لم يحصل المرضى فى الأغلب على شىء من الدين ، فإن أفضل ما يمكن أن يفعله هو أن يجعل الخيال يلعب دوره . ولهذا السبب يتحدث يونج عن « التحليل الشافى » – إذ المعنى الخيالى مع هذا إن هو إلا معنى أيضا ، ويجد يونج فى طرق فرويد وأدلر نقصا لأنها تعزو « قيمة ضئيلة للغاية إلى العمليات المصطنعة الخيالية » .

(١) Jung: Modern Man in Search of Soul ص . ٢٦٧

والآن من الأهمية بمكان أن نلحظ أن الأستاذ جون ديوى يصل جوهريا إلى نفس النتيجة ، ألا وهى أن الوصول إلى معنى الحياة لا يكون من خلال العلوم ، وإنما عن طريق الخيال – وهى نتيجة تبدو لى من وجهات مختلفة انصرافا مقبولا عن المواقف التى قد كان من المفروض أن ارتبطت بها شخصيته .

أما الطبيعة الخاصة بفلسفة الذرائع (الخاصة بالوسيلة والأداة) فإنى أفهمها على هذا الوضع ، وهو أن الأفكار تعنى ما تؤدى بنا إليه – فالفكرة العامة تعمل كأداة ترشد العمل إلى نوع من الخبرة الخاصة حيث تتحقق فيها هذه الفكرة العامة . فالعام يعنى الخاص . ولكن فى الكتاب الصغير العظيم الذى ألفه ديوى بعنوان **عقيدة مشتركة** ، يسير المعنى فى الاتجاه الآخر ، فتبدو الخبرات الخاصة **كذرائع للأفكار** . ويوجد معنى الحياة فى العمل على تحقيق الغايات المثلى ، وهذا معناه فى عبارة أخرى ، فى محاولة تجسيم هذه الغايات عمليا . ولكى يجد الفرد حياته متكاملة ، على ذلك لها أهميتها ومعناها ، يجب عليه أن يبلغ النقطة التى عندها كما يقول ديوى ، تتحكم فى السلوك مثل معينة تظهر فى الخيال . ولنتطلع فى شئ من التدقيق إلى التعليل الذى يؤدى إلى هذه النتيجة . والسبيل التى يسلكها ، كما أفسره ، ينحصر فيما يلى :

الغايات المثلى توحى بها الخبرة – وفى معظم الحالات نقائص الخبرة التى تولد فى عقولنا أفكاراً تتعلق بأشياء أفضل . وبهذا الشكل لا تتحكم المثل ، فهى مشتتة ، عرضية ، متباينة ، ويجب أولا أن تضم فى وحدة عن طريق الخيال . كما أنه يجب أيضا أن يؤخذ فى الحسبان أنه من الممكن أن يتم تحقيقها فى الكون (الذى هو نفسه ، كما يعتقد ديوى ، وحدة كاملة خيالية ، لا وحدة معلومة) . ثم إن هذه الصورة المعروضة يجب أن تعتبر وكأن لها سلطانا ذاتيا على ولائنا . وبهذه الطريقة فحسب يمكن أن تكون أنفسنا الشخصية متكاملة ؛ ذلك لأن النفس ، أيضا ، ليست وحدة معلومة فى خبرة – فالوحدة الوحيدة التى فى إمكان النفس أن تحرزها أو تحصل عليها هى وحدة الهدف – ولا يمكنها أن توجد نفسها عن طريق تصميم خامد . ويجب أن يكون هناك هدف ما يتميز جوهريا

بالخير إلى حد أن الفرد يشعر وكأنه قد استدرج إلى « نوع من الاستسلام والإذعان » : فالفرد تقهره مطالبته الفطرية بقيمة مثالية . وليست النفس التجريبية العادية متكاملة حقا ، وليس لها والحالة هذه أى معنى كلى : ووحدتها يجب أن تأتى إليها من الخارج ، أشبه ما تكون « بتدفق من ينابيع فيما وراء الغاية » وعليها ، باختصار ، أن تتوحد بواسطة التزام وتعهد ، أى عن طريق اقتناع « بأن غاية ما ينبغى أن تسيطر على السلوك » ويشوب هذا الاستسلام شيء من طبيعة التصرف المبنى على الإيمان والعقيدة ، وذلك لأنه ، بالرغم من أن المثل ليست غريبة على الكون الذى يحفزها فى نفوسنا ، فليس هناك ما يضمن وجوب تحقيقها بنجاح : « فالنتيجة ليست ملك أيدينا » . وبالرغم من أن المثل الأعلى قد لا يتحقق عمليا البته ، إلا أن الإمكانية الكاملة للمعيشة المستقرة الموحدة تعتمد على القدرة البشرية على وضع النفس الخاصة بالفرد فى خدمتها بإخلاص .

والآن فإن فكرة الاستسلام هذه لمطالبة مثالية بالاستقرار ، كما يؤكد ديوى ، خلال جميع أنواع التقلبات بسبب سلامة النية (ذلك الموقف الذى يبدو أن المذهب التجريبى قد تلاشى منه) ، أقول إن فكرة الاستسلام هذه لا يمكن أن تعنى إلا أن القيم التى تلازم المواقف لم تعد عناصر هامة تلعب دورا فى معنى الحياة . فعلى الجزء الآن أن يحصل على معناه من الكل ، وعلى ذلك الكل أن يظهر لنا فى الخيال .

وما الذى جرَّ ديوى إلى هذه النظرة من الأشياء ، هذه النظرة عديمة الوسيلة والأداة أصلا ؟ لا شيء سوى العقم الكامن فى الطبيعة المادية ، بينما الجنس ينتج ويفسر منطقه . فإذا ما كان العالم غير مكترث ، لأضحى الإنسان وحيداً بقيمه ، وليس أمامه ما يفعله سوى إقامة مأوى له ، فى تحد إذا أردت القول ، ولكن على أية حال يكون مفعما بتلك الإرادة التى تنتفع بأكثر ما يمكن من الأشياء التى ينحصر جوهرها الحقيقى فى العزلة واليأس . وليست « الصلات التى تربط الإنسان بالطبيعة والتى يشيد بها الشعراء على الدوام » متلائمة فى مثل ذلك

العالم ، كما لا يمكن أن ينتظم أى « احترام طبيعى » . أما إذا كان للحياة البشرية أن تعتمد فى جد ورصانة ، كما يحث ديوى ، على صلتها بالعالم المحيط بها « عن طريق الاعتماد والعون معا » فإنه يتعين علينا أن نعبر فوق الشعر ، والقصص ، وأساليب الخيال الأخرى إلى الحقائق الموضوعية لتلك العلاقة .

وإذا كان ديوى يأبى أن يخطو هذه الخطوة إلى ما وراء الطبيعة ، فلا شك أن ذلك يرجع إلى أنه يدنو عندئذ دنوا خطيرا من مذهب ما فوق الطبيعة ، الذى يرفضه أكثر مما يرفض الطبيعية المادية . ولذلك فهو يقترح أن يعتمد ، معنى الحياة ، على نصف عالم من الخيال .

ويتساءل المرء فى عجب : إذن أليست محاولة ديوى تزويد الحياة بمعنى ، مثل ذلك المعنى الذى تحدث عنه يونج ، محاولة دائرية ؟ وعلى المرء أن يكتمل عن طريق التسليم بقيمة خارجية ، ولكن النفس يجب بادئ ذى بدء أن تشكل ، فى الخيال ، تلك القيمة الخارجية ، ثم تمنح العالم المحيط عديم التوصيل السمة الخاصة بكون ما . فهل يمكن الولاء البشرى أن يكون ملزما بشئ قد بذل جهدا بالغا فى صناعته . وهل يمكن « التسليم » المطلوب لإله من صنع المرء الشعورى الخاص أن يتم بإخلاص وينفذ بغير تصنع ؟

— ٤ —

تجربة الحضارة الغربية

يتفق ديوى ويونج على الحكم الثابت الصحيح بأن علم الرضا والقناعة بما يساير المواقف واللحظات لا يمنح الحياة أى معنى كامل كلى . ويرى الاثنان أن قيمة الأجزاء يجب أن تأتى من الكل ، وأن الصور التى تظهرها علومنا ، بالقدر الذى تصل إليه فى بنائها ، ليس لها معنى تقدمه من مصادرها الخاصة ، وأنه ليس من حقنا أن نتوقع ذلك المعنى .

وكلاهما يلوذان بالخيال الذى يبنى المثل لكى يسد هذا النقص فى العلم . وهكذا قد تكون المثل تركيبات خيالية ، ويمكن اعتبارها صورة قد وحدها الخيال . ومع ذلك أيضا يمكن أن يؤخذ فى الاعتبار أنها تتميز بصحة موضوعية خاصة بها . وكان أفلاطون يميل إلى أن يجعل لهذه المثل رونقا فى عالم خالد بمفردها ، عالم أكثر واقعية من العالم الذى يحيط بنا ، فالواقعية المعاصرة تتسم بنوع من الانعطاف والميل إلى الاعتراف باستقلال هذه المثل ،إن لم يكن بأفضليتها . ولكن بالرغم من أن هذا العالم المنفصل لا يعانى من كونه حصيلة خيالنا الخاص ، فإنه يتميز بنقطة ضعف مشابهة هى استفادته ورجوعه إلى الشئون البشرية . فهو « باق » ولكنه لا يؤدى أى عمل . وإن هذا القصور فحسب هو الذى أدى إلى الفلسفة العملية فى المقام الأول . وليست المثل طبقا لها حقائق واقعة مستقلة يمكن تأملها ، وإنما هى إمكانيات عملية يمكن تحقيقها . وليست هى مجردات ومعنويات خالدة ؛ إذ ليس هناك إمكانيات بالنسبة لنا سوى الإمكانيات التى نفكر فيها . وعلى ذلك فعندما يريد ديوى أن يهىء لها فى الطبيعة منزلة من نوع ما ، فإنه يقع طبيعيا فى حيرة وارتباك ؛ ذلك لأن اعتبار الطبيعة مهمة فعلا بالمثل معناه تحويل الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة . وكذلك نجده يترك منزلتها بهمة .

ويشك المرء فى أن ديوى تمشيا مع مبادئه ونظرياته ، يفضل أن يسلم هذه القضية المتعارضة إلى التجربة . ولحسن الحظ فقد أجريت التجربة من قبل . وما هى إلا التاريخ الكامل للحضارة الغربية . وعلى المرء ، طبعا ، أن يفسر هذا التاريخ . وإنى لأعرض فيما يلى تفسيرا غير تقليدى للتاريخ معاونة للفلسفة التجريبية .

يبدأ تاريخ أوروبا فى فترة من اليأس بالنسبة إلى قيم الحياة التى تحددها المواقف واللحظات – وتلك الصورة أشبه ما تكون تماما بالصورة التى يسير عصرنا الحالى فى طريقه إليها . فكانت تسود روح تحول وابتعاد عن لوازم الحياة الحيوية والاجتماعية ، ناشئة من وفرة فى الخبرة ، ومعبرة عن تلك الخبرة بطرق متنوعة الأشكال . ودائما ما كان الحكماء يحذرون الجنس البشرى من الإفراط فى اللذة ، لأن الانغماس من المرجح أن يجلب الألم . ولم يكن لهذا التحذير بتاتا أثر بالغ على الجنس البشرى المفعم بالدوافع . ولقد قام رجال أكثر حكمة بنشر التحذير نفسه على أساس آخر ، ألا وهو أن الانغماس من المرجح أن يجلب العار ، وهذا اعتبار مختلف للغاية . فالشراهة البدنية المادية ، مثلا ، كانت تعتبر غير متلائمة مع الكرامة والعزة . فلا يمكن المرء أن يصبح السياسى الفطن الذى به بتاح حتب أو الإنسان النبيل الأسمى الذى نادى به كونفوشيوس إذا لم يملك زمام الشهوة .

وأخيراً ، عن طريق تحليل كلى جوهرى أكثر درجة ، يتضح أن الرغبة نفسها هى العدو ، حيث إنها تتضمن بالضرورة من يعانى من الناس . وبعكس مظهر البوذية حكم الشرق واسع الانتشار الذى يقضى بأن الإغراء البيولوجى (الحيوى) مضلل – فهو عش للوعود الكاذبة ، التى لا تؤدى إلا إلى بؤس أعمق ، وتزيد الظمأ فى الوقت الذى ترويه ، وتثبت الحلقات التى تربط المرء بالوجود فى اللحظة التى يظن المرء أنه يفصم عراها . ولقد أصبح الناس المتحضرون يشكون فى الرضى الذى يتبع المواقف ، ولما كانت الرغبة لا تزال باقية ، فقد أقاموا من الأنظمة ما ينفرهم ، لكى يخلصوا أنفسهم من سحر الرغبة

الخداع . فاليوجا وممارسة طقوس زن Zen [*]، والمسلك السلبي للصوفيين ، كلها تقوم على هذا النفور من الجذب المباشر للقيمة الطبيعية .

والآن فمن الجدير بالملاحظة أنه بينما هذه الأنظمة المؤدية إلى النفور فى الهند والشرق الأقصى تدفعها رغبة فى الهروب من المعاناة حتى ولو بلغ بها الأمر الهروب من الوجود نفسه ، فإن النظامين العظيمين اللذين تحولا تجاه الغرب كانت لهما دوافع مختلفة للغاية . ولم تكن تملك الرواقية ولا المسيحية تجنب المعاناة ؛ إذ كانت تشغلهما صفة الشخص وحاله إلى درجة كبيرة جعلت منهما مخدراً نسبيا للآلام واللذات . فكان الرواقيون يطلبون الحرية الباطنية وضبط النفس — إذ كان امتلاك تلك الصفة البشرية الشامخة وهى عدم القابلية للانثلام هو الذى يجعل الحياة جديرة بالعيش — ولكى تكتسب هذه الصفة كان من الواجب أن تعرف الرغبات الأكثر مادية مكانها . أما المسيحيون فكانوا يطلبون تجنب الخطيئة ، لكى يكونوا لائقين لعام آخر . ومن أجل أن ينالوا هذا الخير المادى الذى كانوا يشعرون به فى خيالهم وكأنه موجود على الغالب ، لم يكونوا فحسب قد تحولوا شطراً عن الأشياء « التى تجد فى طلبها الأمم » . وهم ينظرون إلى هذا العالم فى ازدراء ، وإنما غالبا ما كانوا كذلك متعطشين حقا للمعاناة — تلك الصور من الاضطهاد والاستشهاد التى كان معلمهم قد وعدهم من قبل بها ثوابا ، كما أسماهم المطوبين إذا ما تعرضوا لها !

فليس أمامنا إذن ، فى كل من الرواقية والمسيحية إلا **تجربة فى الانفصال** (الانفصال عن كل المتع التى تخلقها المواقف رغبة فى تحقيق نوع من الخير الكامل الكلى الذى يتضمن التكامل الذاتى) ، أقول تجربة تم تنفيذها فى بطولة على أيدى أعداد وفيرة من الأفراد ، وانتقلت بروحها إلى فترة تكوين أوربا .

وكيف سارت تجربة الانفصال هذه ؟ لقد كانت ، إذا ما تمسكنا بنصها الحرفى ، تجربة فاشلة . وأصبح من الواضح أمام العقل الأوربى أنه يستحيل على

(*) طائفة يابانية تنتمى إلى المذهب البوذى وأتباعها يدعون إلى رياضة النفس بالتأمل والاستنارة عن طريق المعلومات غير المنطقية المتناقضة « المترجم ».

الإنسان أن يرفض المتع الحيوية والاجتماعية ويحتفظ بقيمه فى الحياة . وكانت هذه الفترة كلها نوعا من كابوس الاهتمام بأمور العالم الآخر الذى أخذنا نضيق منه الآن فحسب .

وعلى حقيقة هذا الفشل يتفق الجنس البشرى الآن اتفاقا تاما ، وأصبح هذا التعبير واحدا من التعبيرات غير الصالحة فى لغتنا . وعندما يسجل ماركس وباكونين اتهاما للدين ، فإن هذا هو ما يجذب انتباههما ويشده . فالتحول أو النفور يتم فى غاية الإتقان ، ولكن لا يزال علينا أن نتفق على **علة الفشل ومداه** . فلنتطلع قليلا إلى وجه من التاريخ لم يسجل ألبتة ، ولكنه أعمق من تاريخ الأفكار ، ألا وهو ، تاريخ الشعور والتأثر – الشعور السائد بالمذاهب والحقب .

وكانت الرواقية تطلعا حيال عدم التأثر استناداً إلى الخوف من الانفعال ، أو قل كانت هى رباطة الجأش القائمة على انزعاج ثابت أولى – هو الخوف من التعرض للاضطراب والتهيج . ولم تستطع الرواقية أن تعمر لأنها لم تكن متقلبة غير ثابتة باطنيا فحسب ، وإنما لأنها كانت كذلك ، بالنسبة لكل فرد ، مقفرة وحيدة – مقفرة بشكل لا يحتمل .

وإن الذات التى تضبط نفسها ، وتحترم نفسها ، الذات الفخورة برباطة جأشها ، والمتحررة من الخوف ، والجامدة فى أحكامها عن القيمة ، مستمتعة لحظة بعد لحظة بالسيادة الخاصة « بقوتها العقلية المسيطرة » – هذه الذات يجب كذلك أن تكون متحررة من أية اتصالات يمكن قطعيا أن تعكر صفوها .

فالحياة يجب أن تستمر ، ولكنها تسير بالقاعدة والعلاقة ، وليس بالدفع . أما الحياة التى تخشى دوافعها الخاصة فهى شئ أقل من الحياة ، وشئ يوصف بأنه أقل تحررا .

وهكذا نجد أن الرواقيين – العظام ، المحافظين ، المنفصلين ، المنفردين ، الأبطال ، ينطلقون من سجونهم الباطنة ويسعون وراء صحبة مثلى كصحبة القدر ، أو صحبة زيوس ، إن لم تكن صحبة البشر « أرشدنى ، يازيوس ،

وأنت ، ياقدر ! » وتميل الرواقية من جانب تجاه الغيرية (الإيثار) ومن جانب آخر تجاه التصوف (مذهب الحلول) الذى هو هروب من الوحدة إلى الأوحد !

وقد كان الهدف الوحيد من هذا هو كسب عون إلهى أو خلقى معين فى العزلة والانفعال ، وليس الحصول على وفاق حقيقى خالص مع هذا المحيط البشرى من التوفيق والجور العارضين . فلم تستطع الرواقية أن تربط نفسها بصلات ، وكحركة ، لا كتأثير قوى ، خبت وتلاشت .

أما الانفصال المسيحى فقد عمّر مدة أطول – لأنه راجع جزئيا ، فيما أحسب إلى أنه ، كان متقلبا غير ثابت بطريقة أخرى .

فقد كان إيثاره ، بغير شك ، عونا خلقيا متبادلا فى سبيل الاهتمام بأمور الدنيا الآخرة ، ولو أنه كان يتضمن عنصرا غريبا من عدم الثبات والاتزان . فكان على المرء أن يعطى الآخرين أقداحا من الماء البارد بينما يعتبر هذه الأقداح عديمة القيمة بالنسبة لنفسه . كما كان على المنتفع أن يكون راغبا فى قبول ما استحق المعطى عليه أجراً إذا ما تبرأ منه . وكان المسيحى يرفض طبقا للعقيدة أن يقاتل من أجل اهتماماته الدنيوية ، على حين كان الخير الدنيوى الذى يخص الآخرين جديرا بالتقاتل من أجله . وهكذا أنجبت المسيحية ، بمعاونة الرواقيين (ولو أنه كان يصحبها مشاكسة وإصرار لم تظهرهما الرواقية بتاتا) ، أقول أنجبت نظاما عظيما من الحقوق المدنية – من المؤكد أنه نسل عجيب فى رأى من ينبذون العالم !

ولما انتهت العصور المديدة من العزلة والانفصال وبدأ مذهب إحياء الثقافة القديمة يدافع مرة أخرى عن قيمة الأشياء الدنيوية ، وجدت المسيحية نفسها قد بلغت من قبل منتصف الطريق فى جانب التمرد . وكانت الروح العلمية السائدة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر من أحد الوجوه نقضا للازدراء المسيحى المبكر لحكمة هذا العالم ، ولكنها من وجهة أخرى كانت نتاجا لهذا الانفصال نفسه . أفلم يكن هذا الموقف التجريبى تجاه الطبيعة سوى تطبيق جديد للإيثار ؟

إن رجل العلم يجب أن يفقد حياته التي تتميز بأنواع بدهية من التعصب والانحياز لكي يجدها في صورة السيطرة على الطبيعة.

فماذا إذن قد أظهرت هذه التجربة في العزلة والانفصال؟ إن ذلك الانفصال سفسطي، وباطل، وسقيم، وبالرغم من أن هذا هو الاستدلال العادي، فإنه استدلال سطحي، إذ أن مثل ذلك الاستدلال يرتد بنا إلى عالم الرضا والقناعة بما تأتي به المواقف – **وكأن شيئا لم يعرف أويدرس من قبل**. ومن العقم أن نرتد إلى تلك الحالة التي تتميز بمجرد انتهاز الفرص الطبيعية الإيجابية وما يصحبها من رضا وإشباع للطبيعة الغريزية. ولم يكن اليأس نفسه الذي نشأ عنه هذا الاهتمام الهائل بأمور الدنيا الآخرة إلا دحضا تجريبيا لكفاية الحياة ذات الاتصالات والعلاقات! وإذا لم يكن حماس مرحلة الانفصال المبكرة قد أظهر شيئا آخر، فقد كان على البشرية أن تكتشف أن الاهتمام الخلق بصفة الذات قد يصبح قادرا على الاستيعاب والاستغراق إلى حد أنه يقصي، أو حتى يقلب، وجهة النظر الطبيعية تجاه المعاناة. فقد دخلت وجهة النظر الخاصة بالانفصال إلى الحياة البشرية لتبقى.

وبالرغم من ذلك فيجب أن تبقى (وجهة نظر الانفصال) في صحبة وجهة النظر الخاصة بالاتصال. والنتيجة الصحيحة لهذه التجربة الغريبة، كما عرضتها، هي أن الانفصال والاتصال تربطهما معاً علاقة بكيفية ما. ذلك أنه لا قيمة للمعيشة إذا لم يصحبها اهتمام قلبي بالعمل، ولا يستطيع أي إنسان أن يعمل من كل قلبه في عالم يجب عليه أن ينظر دوما إلى قيمه وواقعه بالشك أو الإنكار وما هو إلا مبدأ الثنائية الذي تؤكده هذه التجربة. ولو أنه يوضح كذلك شيئا من العلاقة التي يرتبط بها معاً الاتجاهان المتعارضان للمعنى. وذلك لأننا نلاحظ **أن الذات المنفصلة وحدها هي التي تتميز بالقدرة على الاتصال الناجح**.

وإذا ما فكرنا فحسب في المتعة التي تلازم الموقف، فليس النهم هو أحسن

من يميز مذاق الطعام . ولكى يستمتع الفرد ، عليه أن يكون طليقا ، إذ أن الشخص الوحيد الذى فى وسعه أن يستمتع متعة كاملة هو الذى لا تكون المتعة ضرورة له ! وكذلك فالشخص الوحيد الذى يصلح لأى نشاط ، أو منصب ، أو ثقة ، أو صداقة هو الذى لا يكون ذلك الخير بالنسبة له هو الخير المطلق الذى لا غنى عنه . وأفضل إنسان يعيش مثله مثل الرياضى الحق الذى يعامل كل مباراة كما لو كانت هدف الحياة الأوحد ، ومع ذلك فعندما تنتهى ، لا يتفاخر أو يتخاذل بالنجاح أو الفشل . فالانفصال يجب أن يكون خالصا حقيقيا لكى يكون ناجحا .

وإذا ما كان حقيقيا خالصا ، فإنه لا يؤدى فحسب إلى شهية صحية للأشياء المتمشية مع المواقف ، إنما يؤدى كذلك إلى الخصب والإثمار – أى الحذق فى إبداع تلك المتع التى تميز الحضارة . ولم تكن الحماسة التى فسرت بها طرق العلم وأدركت وحققت به قوانين الطبيعة إلا نتيجة مباشرة لذلك القمع السابق لمدة طويلة . ولا تستطيع أية عقلية لم تكتسب قدرة مشابهة على نسيان النفس أن تأمل الاستمرار فى القيام بأعمال عظيمة فى العلم الطبيعى .

وهكذا ، من غير قصد ، خلفت الرواقية والمسيحية فى أوربا عنصرا من البشر قادرين إلى درجة لا مثيل لها فى التاريخ على التعامل مع الظروف والحالات التجريبية – فكان منهم المستمتعون الحاذقون ، والمدبرون الأكفاء ، والحكام القادرون ، والمفكرون المتتابعون ذوو العقول السديدة ، ومطورو الصياغة الفنية ، ومبدعو الآداب والفنون . ولن تكون إلا فلسفة تاريخ عمياء جاهلة تلك التى تفرض أن هذه الميزات العظيمة العديدة ما هى إلا نتاج العصر ، أو المناخ ، أو النظم الاقتصادية ، أورد فعل الخرافة . وقد كان نظامهم فى العزلة والانفصال هو الذى منحهم هذه القوة التجريبية !

وقد كانت الظروف النفسية لذلك الخصب فوق العادى موضوع تأمل طويل من جانب المؤرخين والفلاسفة . ولا يمكن أن تكون هناك بصيرة نافذة إلى هذا

الموضوع مادام المرء يعتبر ظاهرة النهضة مجرد تمرد بشرى . ومن الواجب على الأقل أن يكون هذا واضحا : وهو أن **الانفصال** أو **الاعتزال قد دخل هنا فى تعاون موفق مع الاتصال** . وتنحصر مشكلتنا بوجه عام فيما يمكن أن يعنيه مثل ذلك الاعتزال الطبيعى الحقيقى الخالص الذى لم تحدده بحق الرواقية الأولى ولا المسيحية الأولى .

— ٥ —

كيف يتطلب الاتصال انفصالا

١ – مفهوم الله

إن القول بأن هناك شيئاً مثل ذلك الانفصال العادى عن متاع الدنيا يعنى واحداً من اثنين ، فإما القول بأن لهذا المتاع قيمة ضئيلة نسبيا ، وأن اهتمامنا به ينبغى أن يقل بأية كيفية ، وإما القول ، من غير ما انتقاص من قيمته ، بأن هناك انحرافاً طبيعياً فى السعى فى طلبه .

وقد هيأنا السياق السابق لرفض البديل الأول ، إن لم يكن قد أعدنا لاستخدام الثانى . وإن انفصالا يعتمد على احتقار القيم « الدنيوية » أو « البشرية » لهو انفصال غير سليم ، شأنه تماما شأن أى اهتمام بحت بأمور الدنيا والآخرة ، فهو اهتمام غير سليم . ولكن ، إذا كانت القيم البشرية ثمينة ، فلم ينبغى أن يكون هناك أى « انحراف طبيعى » – مادامت الغاية هى ، بالتحديد ، شىء يهدف إليه ، كما لا يبدو أن هناك أية فضيلة فى الاقتراب من الهدف بالتراجع بعيداً عنه ، أو فى سلوك طريق متعرج للوصول إليه ؟

(أ) الصورة الخادعة للقيمة (المحلية) :

وتنحصر الإجابة فى الحقيقة التى تقول إن المتع المتعددة التى نسعى وراءها ليست هى ذرات من القيمة منعزلة ويمكن الإحاطة بها .

فهى قيمة أو صالحة أو جيدة ، إلا أن جودتها ليست فى ذاتها فحسب ، فهى لا تزيد على قيمة الورقة المالية التى توجد فى نفس الورقة باعتبارها مستنداً من الورق يمكن جسّه ولمسه . فالصورة الخادعة للقيمة الموضعية أشبه ما تكون بالصورة الخادعة للوزن الموضعى : فيبدو أن وزن الجسم حال فيه متحد به – وإلا ففى أى مكان آخر ينبغى أن يكون الوزن ؟ ومع ذلك فكل هذا الوزن يمكن أن يتلاشى من غير أن نخدش سطحه ، إذا ما استطعنا فحسب أن ننفى جميع

الأجسام المحيطة . والآن فلنتأمل نوعا من القيمة مثل جودة الطعام ، ولنفرض أن مكان الجودة فى داخل المأكولات والمواد الغذائية : فعندئذ لن تقوم شهياتنا المتغيرة بأية وظيفة ، ومهما تكن الكميات التى قد نستهلكها ، فسوف يحتفظ الطعام بنفس « جودته » . ولكن حيث إن لهذه الجودة ، فى واقع الأمر ، علاقة واضحة بأشياء كثيرة من بينها الصحة ، والجوع وعادات الجسم ، فإننا لا نستطيع أن نحدد مكان الجودة فى المادة الغذائية .

(ب) المبدأ العام للنسبية بالقياس إلى القيم :

يوجد ، فى واقع الأمر ، مبدأ عام للنسبية فيما يتعلق بالقيم . ويتضمن هذا المبدأ شيئين :

الأول ، هو أن الخير كله خير للذات . ويتبع ذلك أن حالة بهيجة حساسة تميز الذات تصبح ضرورة لازمة لأية متعة مهما يكن نوعها ، وبدلا من الاندفاع رأسا إلى الاستمتاع ، فإنه من الضرورى من وقت إلى آخر أن نشعل من جديد نشاط وحس الذات التى عليها أن تمر بتجربة الاستمتاع .

أما الثانى ، فهو أن أى خير خاص ليس إلا ، ويحس أنه ليس إلا ، حالة علاقة صحيحة كاملة بين المستمتع وعالمه . (ونحن على دراية بالغة بهذا فى الأمثلة السلبية التى يعترض فيها نوع من القلق المنفصل والذى لا علاقة له بالأمر ظاهريا ، أقول يعترض طريق اللذات القوية المركزة جيداً فى موضع خاص مثل الطعام والنوم .) والاستمتاع « بشىء طيب » هو دائما طريقة خاصة للاستمتاع « بالخير » . لذلك قد تكون العناية الشعورية بهذا الحق الكامل شرطا سابقا ضروريا لتقدير أى نوع معين من الخير .

وهكذا فإن ما نصفه « بالانفصال العادى » إن هو إلا النتيجة الطبيعية لإدراك ماهية الخير وأين يكون بطريقة أكثر صدقا من المعتاد – أى بالتخلص من الصور الخادعة لمكانه العينى ولاستقلاله . والانفصال العادى هو انفصال يحول نظره من متع معينة إلى المصادر التى تحصل منها هذه المتع على قيمتها – فلا

يبقى ووجهه منصرفا عن الهدف « الدنيوى » ، وإنما يعود إلى هذا بتحمس جديد .

وفى هذه العبارة البالغة البساطة نجد التفسير الرسمى للتناقض المسلم به عالميا والذى طبقا له يثبت السعى المباشر وراء السعادة أو اللذة إلغاء نفسه وبطلانه . وهذا السعى الباطل لا يسمى بدقة سعيا وراء اللذة : إنما هو سعى وراء لذة فى أشياء نوعية ، وهو باطل لأنه يركز القيمة زيفا فى تلك الأشياء . كما أنه يعجز عن إدراك النسبية فيما هو نسبى ، والعلاقة فيما يتعلق بشىء آخر . وفى تعريفه لغايته تعوزه الحقيقة الموضوعية .

(ج) الموضوعية المحسوسة :

ولكن ما هى « مصادر القيمة » هذه التى يجب أن نتطلع إليها ؟ وهل تذكرنا مرة أخرى « بالخير المطلق » الذى نادى به أفلاطون ، والذى تعتبر جميع المتع الدنيوية صوراً واهنة منه ، والذى هو ما تطمح الروح إلى تأمله وهى صافية نقية ؟

وبقدر ما يعنى هذا أن هناك وحدة فى كل خبرات الخير ، وأنها حالة صحية تلك التى تذكرنا بهذه الوحدة ، التى بدونها لا نستطيع إلا أن نصبح نفوسا حائرة ، تحاول أن تخلط معاً من أجل حيواتنا مجموعة نافعة من المتع المتفاوتة — تكون الإجابة بالإيجاب ! فإن تكامل النفس يعتمد على تكامل قيمتها .

وبقدر ما يعنى هذا أن عالم القيمة المثلى كوحدة إن هو إلا عالم منفرد يتميز بالاكتفاء الذاتى (فى حين أن القيم الجزئية ليست كذلك) — تكون الإجابة بالنفى ! فليس هناك مثل ذلك العالم — ولا حتى فى الخيال . وإذا كان إعفاؤنا من « هذا العالم » يمكن أن يتم فحسب عن طريق تأمل مثل عليا كتلك التى نستطيع نحن أنفسنا أن نستحوذ عليها ونوحدها ، وتأمل مبادىء إصلاح ورقى كتلك التى قد أدركناها نحن أنفسنا ، فإننا بذلك نكون قد عدنا إلى الدائرة التى كان ديوى ، وأفلاطون ، ودكتور يونج على وفاق فيها — وهى دائرة المثل الأعلى فى صورة هدف معنوى مجرد .

ومثل ذلك المثل الأعلى ، أو تلك الصورة المبتدعة لما قد يكون ، أو ينبغى أن يكون ، أو قل تلك الأداة المستخدمة فى تشكيل الخبرة من جديد ، لها قدرة محدودة على المطالبة بالاقتناع والخدمة ، كما أن لها كذلك قدرة محدودة على استعادة التقدير الحرج . وليس فى وسع ذلك المثل الأعلى أن يفصلنا بقدر كاف عما هو كائن . لأن ما هو كائن ، مهما تكن عيوبه ، قد أظهر ثباتا عظيما فيما بلغه من كيان : فهو يحرز الواقع فى جعبته . وإلى جانب ذلك ، فهو ليس مجرد مستقبل سلبى ، ولكنه ينقد مثلى الأعلى بدوره ، ويحسنه .

وصحيح أن المثل يطلق منفردا عن الحقائق . وكل مجهود لتقدير حقائق الخبرة يجلب الحزن ، ويؤدى إلى عودة إلى المثل الأعلى فى صورة هروب وانتعاش : فالفن ودولة العدد الكاملة قد يهيئان حلا جزئيا « لعبادة الإنسان الحر » . وكذلك أيضا ، فإن كل مجهود لتجسيم المثل الأعلى يجلب الحزن : إذ يقف المثل بعيداً عنا ، يدعونا فى مثابرة ويطالبنا فى إصرار ، ويحملنا جماله الخاص على الخضوع له . ولكنه مع هذا لا يقف جامداً لا يتغير ! ذلك لأن الجهد الذى يبذل للتجسيد يهذب ويثقف المثل نفسه أيضا . والوسائل التى نجدها ضرورية لكى نعطى أفكارنا تأثيرا تاريخيا ليست ألبتة مجرد « تعارضات » : بل هى تعاون على فهمنا لما تعنيه الفكرة . فالمنزل الذى يبنى أقل قدرا من المنزل الذى رؤى فى المنام أو الأوهام ، ولكنه كذلك أعظم منه بكثير .

ويتضمن هذا أن المثل الأعلى ليس مجرد اختراع قمت به شخصيا ، ولكنه اكتساب بنوع ما . وهو كائن فى العالم المادى ، ذلك العالم نفسه الذى أنقده وأفصل نفسى عنه . وهو كائن هناك فى صورتين ، الأولى ، فى صورة مجسدة جزئيا . وهذا ما يراه هيمبل : فعنده أن العنصر الواقعى فى تدفق التاريخ هو الجزء المعقول أو المثالى ، والمثل الأعلى الذى قد أثبت ولو جدارة جزئية بظهوره إلى حيز الوجود هو مثل أعلى أصدق من العالم المنفصل البعيد الذى يتميز بالكمال المجرد . أما الصورة الثانية ، ففيها فوق هذا يكون المثل الأعلى موجودا بشكل

مادى كنوع من التوتر يسود هذه الأشياء عينها ، وكأنها فى حرب مع نفسها ، وغير راضية عن نفسها .

وتلق فلسفة الحلول (كمذهب تأليه الكون ، والوحدانية ، والمذهب المثالى الموضوعى ، وإحياء الثقافة القديمة) ضوءا على نصف هذه الحقيقة .

فالحقيقة الواقعة الكاملة كلها كائنة داخل إطار العالم ، والأشياء جميعها تشترك فى الطبيعة الإلهية . ولكن هذه الفلسفة تعجز عن ملاحظة أن الحقيقة الواقعة الكاملة كلها كائنة كذلك فى صورة عنصر توتر واضطراب ، فالطبيعة الإلهية تختلف مع نفس الأفراد الخواص الذين تحل فيهم ، وجوهر الخير يتبرم بردائه الواقعى ويكافح للخروج من غلافه . وعندما ننقد هذه الفلسفة فإننا (إلى حد ما) نسرد نقدها الذاتى الخاص بها . وعندما نلاحظ شيئا حيا فإننا ندرك ما هو وما يهدف إليه معا ، فوق ماهيته . أما المثل التى نعتبرها صالحة لشئ ما فمن المحتمل أن تكون قائمة على أسس سليمة إذا ما ناسبت نوعا من التوتر ولاقت صراعا داخل طبيعة الشئ ذاته .

وبقدر ما يكون هذا صحيحا ، فيما يتعلق بكلا الأشياء الجزئية والعالم ككل ، فإن النتاج البشرى من المثل العليا يكف عن أن يكون مجرد ميل ذاتى إلى مكان خاص فى الكون ، يدعمه بوجه خاص عزم شخصى وعاطفة ذاتية مثل عبادة الإنسان الحر التى لا تتميز بالجرأة فحسب ، وإنما بالتحدى والتهور كذلك ، إذ تصبح محاولة لتفسير القوة الداخلية الدافعة المسببة للإجهاد ، والتوتر الذى يحدث داخل الأشياء . وتكف المثل العليا عن أن تكون ملكا خاصا لنا وحسب ، وإنما تكتسب موضوعية مادية ، كذلك . وكموضوعات مثالية ، يضاف لذلك إليها فاعل ، أى ذات تكرم وفادتها ، فالعلم يعرف ماذا هو فاعل ، إذ ينتقل موضع ما نسميه « الواقع » من الحقائق الخاصة تجاه هذا الكيان المادى ، أو العملية التى يقوم بها العالم فى صورة عمل مقصود . وهكذا ونحن نتأمل « الخير » ، نتأمل « الواقع » كذلك . وسواء كان هذا أو لم يكن « مذهب فوق الطبيعة » الذى يرهبه ديوى ، فقد تكون مسألة اصطلاحات فنية ، وإنى أعتقد أن هذا ما ينبغى

أن يعنيه . وعلى أية حال ، فلا يمكن الحصول على تكامل النفس ، متضمنا قوة الاتصال البشرى الطبيعى ، بأية اشتراطات أو حدود أخرى . أما انفصالنا الطبيعى فإن هو أول كل شيء إلا الجهد الذى نبذله لندرك ونميز « إرادة العالم » هذه الإرادة الموضوعية المادية ، أو قل الإله الناقد المغير وليس فحسب العين الحافظة فى قلب العالم .

٢ – ديمومة الحياة

إن هذه المشكلة الخاصة « بانفصال عادى » ، كما ذكرنا ، تتطلب أول شيء لحلها الاعتراف بالواقع الموضوعى فى باعث مثالى على الأحداث . وهذا الباعث أو العامل المثالى يظهر نفسه أولا فى الاستمتاع الذاتى عن طريق العالم الذى يضم خيره الخاص الذى أصبح أمراً واقعاً باعتباره عنصره « الحقيقى » ، كما يظهر نفسه أيضا فى صورة كفاح موضوعى بعيداً عما تكونه الأشياء متجها إلى ما يمكن أن تكونه . وبسبب هذا العامل الموضوعى لا يكون وحيداً فى تمسكه « بالخير » ومساندته إياه .

ومع ذلك فلقانون الانفصال مظهر آخر سوف نحصل على رأى أوضح عنه إذا تأملنا معا بدقة أكثر كيف يرتبط أى خير خاص يتلاءم مع الموقف بسياق الظروف التى تقترن بهذا الخير .

(د) قانون الآخرية التجريبية :

من المعلومات النفسية الشائعة أننا نعرف الأشياء جزئيا عن طريق مالا تكونه هذه الأشياء . فلو أن كل شيء ملون كان أخضر لعدت الصفة « خضراء » كل المعنى الذى تحمله الآن بكونها « ليست حمراء » ، و« ليست صفراء » ، و« ليست زرقاء » . وبالرغم من أنه قد لا تزال هناك نظرية خاصة باللون ، إلا أن هذه النظرية لابد ملتئمة مع النظرية الخاصة باللون الأخضر وتصبح أية كلمات أخرى من نافلة القول ، إلا إذا استخدمت لأغراض التأمل والتفكير .

وهكذا فإن سياق أية خبرة ، أو ما يحيط بها من أشياء « أخرى » ، فى حين أنها من جهة تتنافس وإياها من أجل الرعاية و الاهتمام ، إذا هى من جهة أخرى تزيد فى معناها . فهناك شيء أشبه ما يكون بمنافسة مشتتة مدمرة بين أشياء يمكن أن تثير الرعاية والاهتمام ، كما يوجد كذلك نوع من الآخرية التى ، وهى تقدم بدلا وفرقا ، تتفق من جديد مع المعنى الخاص بالموضوع وتزيده . وكما حدث فى تجربة السيد جلبرت تشسترتن ، يجب على المرء أن يغادر « بترسى » لكى يرى بترسى (إحدى مقاطعات لندن العاصمة) . فبينما هو فى بترسى ، وسط حقائبه ، يصرخ قائلا ، « إننى ذاهب إلى بترسى — عن طريق روما ، وفينا ، وسانت بيترسبرج » . أما العدو الرئيسى للمعنى ، بعد الآلية الخامدة ، فهو التكرار ، أو الرقابة النمطية ، أو مجرد الإطالة الكمية . هذا واقتصار المعيشة الذكية على مادة موضوع محددة يعمل على انعدام طعمها ، ذلك لأن مهمتها هى أن « تعرف مهمتها » ، أى أن تنتج مجموعة من التصنيفات التى تعد لكل شيء عدته ، ولكن ما إن تقام هذه التصنيفات بنجاح ، وثمن النجاح هنا هو القضاء على الجدة ، حتى تتحول عمليات المعيشة إلى عناء وملل .

ومع هذا فإن إمكانية رؤية الخاص على حاله ، هى كذلك إمكانية إدراكه وقد تحسن أو تغير ، فالرحلة العقلية التى تفسر جوهر الشيء عن طريق المقابلة تأتى كذلك بالخيال الانتقادى ، الذى تكمن فيه بذور الخصب والإنتاج ، ذلك لأن نقطة ارتكاز الخصب إن هى إلا رؤية الخاص ، تلك الرؤية التى بها يصبح كل ما هو طارىء حولها بارزا أخاذا : فرؤية الخاص كعينة حقيقية يمكن أن تصبح خلاف ذلك هى الخطوة الأولى فى تدبير واقعى لانحراف ، أو قل لشيء جديد فى العالم ، إذ أن تجربة شيء « آخر » هى أحد الشروط اللازمة للابتداع ، أوقل اللازمة كذلك لآخرية أبعد وأكثر .

لذلك نلاحظ أن عصور الاختراع العظيمة غالبا ما كانت عصور ارتياد آفاق جسمية أو عقلية جديدة . وتنزع الحضارات ، وهى أنبل ما أنتجه الفكر البشرى ، إلى تغليف أعضائها بسحر الوحدة الكاملة ، وما يتبعها من ضرورة ،

فصفاتها المميزة لا يحس المرء أنها غريبة خاصة . ولكنها . تحت تأثير مغنطة التواتر الذى لا يتغير ، تتخذ لنفسها هيئة ونغمة الثبات لبديهى العام . والضروب من مثل ذلك الرسوخ والثبات ، سواء بالترحال أو بالتجارة أو حتى بالغزو ، هو أشبه ما يكون بجميع أنواع التحرر التى تسبب الاضطراب العميق ، وبالرغم من ذلك فإن تواترا ملائما لمثل تلك الهزات الخاصة بالآخرية إن هو إلا شرط يشجع على النشاط الحيوى لأية ثقافة ، كما أنه ضرورة ، كما يتوهم المرء . فهل هناك شيء مشابه يمكن أن يستقيم مع انشغالنا العقلى بالمميزات العامة الشاملة الخاصة بهذا العالم الواحد ، وما يتميز به من خصائص الفراغ ، والكتلة ، والطاقة ، والنظام ؟

وإنى أعتقد أنه ليس أمامنا أى مجال للاختيار سوى تعميم مبدئنا ونظريتنا . فالخصب فى كل ما هو جديد مطلوب لو قدر لأية خبرة موصوله أن تحتفظ بمعنى مثل ذلك الذى تحمله ، بل وأكثر من هذا لو قدر لها أن تصل إلى معنى مثل ذلك فى مقدورها أن تصل إليه ، وإذا كان هذا صحيحا ، فينبغى إذن أن يكون لكل خاص آخر واقعى كذلك . أما الخيال الفارغ فلا يصلح ، كما لا تصلح مجرد المقولة المنطقية بالآخرية ، فالقاعدة المنطقية التى تقول إن لكل « هذا » خاص يوجد « آخر » يمكن إدراكه إن هى إلا تصريح غفل لإدراك مثل ذلك الآخر إذا ما استطاع المرء . وهكذا فإن « عالما آخر » واقعيا ماديا يصبح أفضل حالة ملائمة لخصب العقل النشط بالنظر إلى هذا العالم ، لو أنه تحرر من المنافسة المفسدة .

وعندئذ يكون الخيال مشغولا على الدوام وينتفع بهذا التصريح المنطق ، ويقدم لنا رسوما تخطيطية وأوصافا مختصرة ، ليست خاصة فحسب بلغات أخرى ، وبلاد أخرى ، وأنواع أخرى من الهندسة والجبر ، وإنما كذلك خاصة بنفوس أخرى ، وحيوات أخرى ، وعوالم أخرى . ويملأ الخيال هذه الخطط المنطقية بالصور التى يعرف نوعها الطارئ — جاعلا منها أساطير خرافية ورموزاً لما يعتبره حقيقياً واقعياً . ولا يصر إلا على عنصر واحد بذاته من مكونات هذه

الصور الخيالية ، ألا وهو أن عالمه الآخر من المؤكد أن يصبح بحق « آخر » (يفوق العقل) بالنسبة لأى خاص يمكننا أن نصفه « بهذا » وليس البديل سوى عجز نهائى فى الخصب ، وقانون القيمة الخاص بالطاقة المتاحة ، وهو يهدد أية قيم نستمتع بها الآن باتجاه تدريجى إلى الاختفاء ، أو قل العدم .

(هـ) الآخرية الزمنية أو ما وراء الخبرة :

إن ما نتتبعه إن هو إلا القانون الذى يقول إن قرينة تجربة القيمة قد تكون ، وعادة ما تكون ، عاملا يساعد على زيادة قيمتها وليس عاملا مزاحما يحط من قدرها .

وتستقيم هذه القاعدة أيضا عندما تكون القرينة المفروضة صورة « أخرى » ، أى صورة جزء لاحق من الزمن ، أو قل « حياة مستقبلة » .

وكثيراً ما يقال إن المدة لا علاقة لها بقيمة التجربة فما له قيمة ليس هو الكم (المد) الزمنى ، وإنما هو الكيف . وعلى هذا الأساس فإن هدف الحياة هو أن تظفر بنوع من فهم « القيم الخالدة » ، وأن تقنع وترضى بما تحصل عليه فى هذا المجال . ولا يضيف الاستمرار فى المعيشة شيئا إلى قيمة أحسن لحظات المرء ؛ ولذا فإن الانتقال بعد تلك اللحظات المفضلة إلى لحظات مجدية قيمة إن هو إلا حط من قدر السمة الكلية لحياة المرء . وهكذا فإن الرغبة الملحة فى البقاء الدائم ليست إلا علامة على عدم الأهلية للبقاء ، فإن الطريق الوحيد لكى يكون المرء أهلا للخلود ينبغى أن يتمثل فى عدم الرغبة فى الخلود .

ولو كان هذا صحيحا . فإنه ينبغى للحياة أن تسير فى سبيل التقدم نحو ذروة ما من التقدير . يتبعها الخمود والانتهاء مباشرة . ذلك لأن التطلع إلى الوراء ، ولو للحظة . إلى قمة حياة الفرد ، إن هو إلا اعتراف بأفول نجم الفرد فى الوقت الحاضر . وفى الحقيقة يوجد إشباع جمالى عندما ينتهى الفرد عند أروع نغمة وأفضل شهرة ، كما يوجد عدل معين يظلل الشعور بأنه لا يمكن أن يعقب أية خبرة عظيمة حقا إلا فقد وخسارة .

ولكن لم نخشى العاقبة ؟ ليس لأن العاقبة هى ما هى – فنحن لا نعرف شيئا عن ذلك – وإنما لأنها شيء ما دخيل يدمر التأمل فى الماضى الذى يرتبط بلحظة رفعة وسمو .

ولا تتطلب الخبرة العظيمة خمود الشعور ، وإنما تتطلب وقتا مطولا خاليا تستوعب فيه ما حدث . وهكذا نجد أن الفكرة القائلة بأن الوقت لا علاقة له بالقيمة تناقض تماما القانون السيكولوجى الخاص بالمعنى ! فالخبرات الشديدة الحادة قد تكون قصيرة الأمد ، ولكن التطلع إليها ثم تذكرها يستغرقان وقتا طويلا . ومثلها مثل البناء الفخم ، تتطلب منظراً ملائماً يحيط بها ، ويعمل الشعور على تزويدها به عن طريق الإسهاب فى الوقت الخاص . أمله الذى لا يعكر صفوه شيء .

وقد يثار الشك فيما إذا كان هناك تناقض عندما نتحدث عن خبرة أو تجربة عظيمة « فى لحظة ما » . ذلك لأن المفاجأة بوجود العظمة لا تعنى استيعابها ، فالجبل لا يترك تأثيرا مباشرا عن الضخامة والامتداد – إذ يتآمر مع صور البعد الخادعة على إخفاء أبعاده ونسبه ، فلا نعرفها إلا عن طريق الرحلة والتسلق . وهذه هى الحال أيضا مع القانون الخاص بتجربة القيمة ، وبالنسبة لمعقولتنا المحدودة . فإذا كان من الواجب أن ندرك ما هو جليل وسام ، فإن إدراكه يجب أن ينشأ من خلال تاريخ أشياء أقل قيمة . كما يجب أن نذكره ونربطه بتلك الأشياء جميعها .

فالتوقف ، إذن ، عند نقطة بلوغ أى هدف هو فقدان المعنى التام لذلك البلوغ . وعلى ذلك فمن مجرد منطق المعنى ، لا توجد أية لحظة يمكن أن يتوقف عندها لوجود الشعورى بطريقة مناسبة . فلو أن هناك شيئا مثل « القيمة الخالدة » التى يمكن أن نصل إليها نحن غير المخلدين ، لتطلبت بحق وقتا غير محدود لتحقيقها .

(و) بقاء الدلالة التاريخية :

وترتبط ارتباطاوثيقا بمسألة المدة هذه مسألة الدوام التاريخى للذات السائلة .

ويتجمع المعنى بقدر ما يجمع السؤال الذى نصر عليه خلال زمن الإجابة الخاصة به . فبعض الأسئلة تلازم وجود الفرد ، مثل هذه الأسئلة : « ماذا أكون ؟ » ، و « ما هو العالم ؟ » ، « وما هو الخير »؟ والذاتية الشخصية تصنعها ذاتية هذه الأسئلة (لاتماثلها) متخطية ثغرات الشعور .

ولا يشغل دوام الذاكرة الذاتية التى تميز النفس ، وإنما ينظم تطابق محتويات الذاكرة مع الأسئلة الدائمة الخاصة بها . وتعرض طبيعة الذات نفسها فى طبيعة الذاكرة ، إذ أن الذات تصنع ذاكرتها الخاصة باختيارها الغريزى لما تعتبره هاماً قيماً ، من المعلومات التى تصلح إجابات نهائية لها .

كنا نقول إن هناك مباهج ظاهرة وذروات سامية من الخبرة بين هذه الأحداث التى نتذكرها . وما هذه إلا نصف القصة ، إذ أننا نتذكر كذلك الشرور ومواقف الركود والكآبة . ولا يعنى هذا أن لنا خيارا شعوريا فى تذكرها . وبالرغم من أننا قد نفضل أن نخفيها تحت قناع ، إلا أنها تبقى وكأنها زوار مرغوب فيهم ويتحدث عنها المحلل النفسى ، أحيانا ، على أنها تصر على بقاء نفسها ضد إرادتنا ، وبالرغم من ذلك فليس لأى حدث أية قدرة على إبقاء كيانه الخاص . والحدث بصفته هذه يختفى ولا يستطيع أن يحتفظ به إلا العقل وحده ، ومع ذلك فيمكن أن يبقيه الولاء التلقائى للذات المفكرة نحو مشكلتها الخاصة . وما آلام الحياة وأحزانها وفضائحها – وهى ما نطلق عليها بإيجاز « شرور » الحياة – إلا فى دقة تلك المظاهر الخاصة بالخبرة والتى لاتفهم – أو لما تفهم بعد .

أما المباهج والبصائر فتقدم الأدلة والمفاتيح الخاصة بمعنى الحياة ، وباعتبارها وقتية فهى لا تشكل ذلك المعنى ، ولكنها تشير إلى ما يكون شبيها به . وعلى ذلك يكون وضع المعاناة والشر فى الذاكرة جنبا إلى جنب معها فى صورة العبء الذى علينا أن نحمله فى نهاية الأمر ، لا أن نبعده . وتشكل كلها معاً السؤال الذى – لاتضمه الحياة – بقدر ما تكونه ! فكيف ترتبط معا بل وتندمج هذه الشرور وهذه المتع والمباهج ؟

وإنها لقضية مسلم بها الآن أن هذه الإجابة لا يمكن أن يصل إليها سائل

آخر . وفى كثير من النواحى سيعرف الخلف ما يخفى علينا ، ونحن نرحب بأن يلم خلفاؤنا فعلا بتلك المعرفة التى هى أداة عملهم اليومى الخاص بهم . ولكن سؤالى – إذا لم أحصل أنا الذى أثيره على إجابة له – فلن تكون له إجابة إطلاقا . وقد يستمر شخص آخر وسوف يستمر فى المشكلة العامة بشكل ضمنى . وقد يصل إلى الإجابة العامة المتضمنة فى مشكلتى . ولكن مشكلات المعنى والحق ليست أموراً عامة فحسب ، وإنما هى قضايا تنبثق من خبرة خاصة . وإذا ما انفصلت عن تلك التجربة ، وتلك الذاكرة ، وذلك الضيق ، وذلك الظلم . فإنها تصبح فارغة عقيمة .

وينمو المعنى خلال الزمن ، ولكنه لا يستطيع أن يصبح عظيما ، أو ينمو ألبتة . إذا ما انتقل من الأوانى التى كان بها وكأنها قد سكبت فى مجموعة اخرى . فما التاريخ الأول الخاص بسؤال إلا جزء من ذلك السؤال . ولذا يصبح ضياع بدايات الأسئلة المقدمة إلى العالم خسارة للمعنى لا يمكن تعويضها . وهكذا يتطلب المعنى دوام الأسئلة الشخصية ، ليس فحسب لأن السائل يريد المستقبل وإنما كذلك لأن المستقبل يريد السائل ، فالمعنى فى حاجة دائمة إلى ماضيه الخاص لكى يكون ما هو بذاته ، وهو أشبه ما يكون بالسلسلة العددية التى لا تصلح نمطا للعد إذا ما اقتضبت منها الأعداد الأولى .

وملاحظتنا الوحيدة هى أنها لا يمكن أن تعالج أو تصحح بمحاولة إلغاء قرينة « هذا » العالم ، على فرض أن الجهد المبذول للوصول إلى العدالة الإنسانية يمكن عندئذ أن يقوى ويشتد . وهذه هى أغلوطة الدراسات الإنسانية جميعها وكذا أغلوطة العداء الماركسى الشائع لدين الاهتمام بعالم آخر . أما السعى من أجل العدالة فلا يبقى عنفوانه الكامل إلا إذا كان من المفروض أن الناس غايات فى أنفسهم ، يستمتعون بهبة شرف الحق ، أحرار ولهم إمكانيات لاحد لها . فإذا أنت وضعت حدًّا حول الإنسان عند موته ، وقطعت كل أوصال طموحه ، وأخمدت أنفاس كل مشاكله الكبيرة ، وأبطلت كل مطالبه ، وأعلنت أن كل مالم ينجزه صفر بالنسبة للكون ، فإنك بذلك تقطع أيضا عصب كل هذا

الاهتمام بالعدالة . فالإنسانية تحاول أن تقترض من أجل حماستها وحرارتها لخير الإنسان قيمة فطرية كامنة فى الكائن البشرى الفرد يمنعه مكان حلولها من تملكها . فإذا لم يكن الكائن البشرى دائما ، فلن يستطيع حاضره أن يحمل المعنى الخاص به ولا أن يحتفظ بقيمته .

نمو الذات

أما وقد بلغنا هذا الحد فهناك ناحية من تأملات أفلاطون يبدو لى أنها تنير العقل . ففى الأغلب أن أفلاطون يؤكد سهواً الانطباع العام بأن الاهتمام الواضح بالخلود ينزع إلى الاستخفاف بالوجود الراهن . وفى رأيه أن هذه ليست علامة من علامات الخطأ ، فمن وجهة نظره ينبغى ازدراء هذا الأسلوب فى الحياة ، تماما بقدر ما هو أسلوب ناقص معيب فى الواقع من الأمر . وهو يعكس نظريات أورفيوس وفيثاغورس التى تصبح الروح طبقا لها ، وهى سجينة هذا الجسد ، على سجيتها إلى درجة كبيرة ، إذا لم يتدخل فى شأنها العقل أو تدنسها الرغبة . وقد لاقى ما قدمه أفلاطون من أدلة الخلود معاملة قاسية على أيدى الفلاسفة اللاحقين . وكان أولهم أرسطاطاليس الذى أوضحت صورته المقنعة للاتحاد العضوى بين الروح والجسد أن الكيان الموحد البسيط الذى أثبت أفلاطون أنه غير قابل للطعن أو التجريح ، لا يمكن أن يكون شخصا ماديا دائما – ولكن من قبل أرسطاطاليس ، اختلف أفلاطون نفسه مع أفلاطون لأنه لو كان اتحاد الروح مع الجسد ، كما يدعى ، نكبة وسقطة ، لما كان هناك سبب كاف يدعو للميلاد ، بل ولكان السبب أضعف كذلك مادامت الروح تهرب عن طريق الموت من كد الجسد وعنائه ، لكى تستأنف وجودا تجريبيا . وبالرغم من ذلك ، فمن الواضح أن الوجود البشرى ليس أمراً عديم المعنى فى رأى أفلاطون . وعلى ذلك فليس فى وسعنا إلا أن نستخلص أن هناك عنصراً لم يكتمل فى تفكيره .

وهنا فى هذا المقام نجد أن أساطير أفلاطون تفضل حججه ، وتمثل بشكل أكمل أفلاطون الحقيقى . فمعتقداته كائنة – ثابتة ، أما حججه فهى أفكار

طارئة . ولنلخص إذن ، فى حرية وجرأة بالغتين ، فحوى الخيال الأفلاطونى السديد فيما يتعلق بهذا الموضوع .

تمضى الروح بعد الموت متسعا من الوقت فى العالم السفلى ، مارة عبر مغامرات وتجارب واختبارات متباينة . ثم يحين الوقت الذى يجب فيه أن تعود إلى الأرض . وعليها أن تختار نصيبا جديدا من بين جملة قد بسطت أمامها . وينبنى اختيارها على أساس تلك الأفضليات التى قد تولدت عندها من حياتها أو حيواتها السابقة ، وبخاصة طبقا للآثار التى تركتها مساوئ تلك الحيوات . فيقع اختيارها على شئ مختلف ! وبعدئذ ، بينما هى تجتاز سهول النسيان ، إذا بها تنطلق إلى ميلاد جديد متخذة نمطا معينا من العمل فى الحياة من اختيارها الخاص

وينحصر احتمال الصورة فى أن هذا المصير الجديد يفشل بدوره فى جلب الرضى الذى كانت الروح قد منت نفسها به . وتتبع ذلك مرحلة جديدة خاصة بتقدير القيمة ، وموت جديد ، واختيار جديد ، وتجربة أخرى فى المعيشة .

وفى هذه العملية ، بما لها من أثر شديد ، نرى تواً أن المعيشة التجريبية قد اكتسبت معنى إيجابيا بالنسبة لأفلاطون . فينبغى أن تعتبر الحياة مسرحا للتربية الذاتية فى أثناء عملية إدراج الروح لمعنى الخير . والطريقة التى تتبعها منطقية ، طبقا لما يلائم تربية عامل حر . وفى كل حياة تمنح ما تعتقد أنها فى حاجة إليه ، وهكذا يؤدى بها هذا إلى إدراك ما تريده حقا ، وذلك عن طريق التقويم التدريجى لفروضها الناقصة . وقد تتطلب هذه العملية بالنسبة لروح عادية ما يقرب من عشرة آلاف سنة ، فى حين أن الفيلسوف الذى يتخذ منها عملا – كما يقترح أفلاطون مازحا – قد ينتهى من حلها فى ثلاثة آلاف عام ! وعلى أية حال ، فلا تكتسب هذه المرحلة ، أو هذه الحياة ، معناها إلا عن طريق الاحتمال بأن العملية ينبغى أن تتم وتستكمل . فبدون الكل ، يبقى الجزء ولا معنى له .

وفى هذا المقام تمثل الصورة الخيالية الأفلاطونية نظرية المعنى التى أقدمها هنا : وهى أن الخلود طبيعيا إن هو إلا إضافة إلى مغزى المعيشة الراهنة ، لا إسقاط منها . ويمكننا بمعونة أرسطاطاليس ومن يتبعه من المفكرين أن نضيف درجة أعظم من المادية إلى هذا المعنى الخاص بالعنصر التجريبى فى التفكير . ونحن نرى أن أفلاطون كان مخطئا عندما افترض أنه يمكن أن تكون هناك أية روح من غير ما جسد أو يوجد أى كمال للفكرة من غير ما تمثيل وقتى . كما أننا نرى أن الوجود هو نفسه عنصر كمال ، وأن الفكرة التى تسهم فى الحقائق هى مثل أعلى أعظم من الفكرة المنفردة عن الحقائق . وبقوة هذا يمكننا أن نجترئ على نص آخر لذلك المعنى الكلى لعملية الزمن التى تمنح نفسها للأجزاء .

ولا يتعلم الفرد ماهية كونه ذاتا عن طريق محاولة خطوط سير وعمل مختلفة فى الحياة واكتساب الحكمة خلال الفشل فحسب ، وإنما عن طريق بناء ذات كذلك ، وهى عملية ليست إلا محاولة تجاه تجسيم الحقيقة .

وتتفق جميع ضروب الفكر على أننا ، بصورة ما ، نتعامل بهمة ونشاط ، فيما نسميه « خبرة » ، مع الحقيقة . ولما كان معنى كلمة « الحقيقة » هذه خداعا ، فإن كثيرين يفضلون أن يهملوه . وبالرغم من ذلك لا يقترح أحد له بديلا ، ومن أجل هدفنا الراهن فنحن لا نتطلب معنى أكثر غموضا من الفرق الذى نفرقه جميعا بين معالجة الصوريات المصطنعة التى تنهار عند الاختيار ، ومعالجة الكائنات الحقيقية التى تجتاز جميع الاختبارات ، أو قل الفرق بين الأفكار المصطنعة التى نحاول أن نطرحها والأفكار الصحيحة التى نحاول أن نكتسبها ، أو إن شئت قل الفرق بين البصيرة الجزئية التى قد نقنع بها خطأ ، والحكم الثابت الكامل الذى قد يتطلب جهدا لا يلين . فإذا ما كانت الحقيقة الواقعة هى ذلك العنصر من الخبرة الذى يصحح فى مثابرة وإصرار النظريات الجزئية أو المصطنعة ، لكننا ، بالمعنى الذى نفهمه جميعا ، نتعامل مع الحقيقة

الواقعة – وهكذا نصبح أنفسنا بهذه العملية شيئا « واقعيا » . وإنى لاعتقد أن هذا هو بيت القصيد .

ومما لا شك فيه أن واقعا معينا يمكن أن يعزى إلى الشعور ، لمجرد الحقيقة أنه موجود . ولذا كان ديكارت على صواب عندما أشار إلى أن النفس المفكرة لا يمكنها أن تقصى عنها جزءها الخاص بها من الوجود . ولكننى أرى من وجهة نظرى أن الواقع الذى تحرزه النفس فى أى وقت إن هو إلا أساس تجريبى يقوم عليه اكتساب الواقع أو الحصول عليه فى مستوى آخر .

فما الذى نعنيه ، إذن ، بالحصول على الواقع ؟ إننا نصبح واقعا نسبيا عندما نعرف الحقيقة ونتخلص من الصور الخادعة والأوهام . هذا صحيح ، ولكن متى نعرف الحقيقة ؟ إننا لن نتأكد منها حتى نستطيع صنعها . فنظرية معرفتنا هى نفسها نظرية معرفة الله كما يصفها لاكتانيوس بقوله : « هو وحده الذى بيده الأمر ويقرر المصير » . وإذا ما نظرنا إلى عملية المعيشة وهذه الفكرة فى عقولنا ، فى وسعنا أن نرى أننا ، فى واقع الأمر ، نشكل العالم دوماً من جديد . وبعملنا هذا نقترب من فهمه ، وخلال فهمه ، نصبح واقعا أكثر كمالا .

وأول تشكيل جديد نقوم به يحدث فى الذاكرة . فإن عالمنا يصل إلينا ، فلنقل ، عن طريق الإدراك الحسى وانطباعات الترابط أو التركيب والبناء بين هذه النقاط . وعلى هذا فليس هناك أى شئ مما ندركه هكذا لا نستطيع أن نسترجعه طبقا للنظرية . ولكن أى قدر مما ندركه ، يمكننا أن نسترجعه فعلا ؟ بضع لمسات يلوح لنا أنها ضرورية وهامة . وما مقدار جودة وصلاح هذا الحكم الاختيارى ؟ فلتحاول أن ترسم وجه أعز صديق لك فى غيبته ، وعندئذ يذكرك الرسم بالضرورة أن ذاكرتك قد قامت بعمل أقل كثيرا من العامل الكامل – فأنت أقل من « الواقع » بدرجة كبيرة فيما تعى . وبطريقة ما مثل هذه فإن نشاطى هو الاختيار المستمر لمدركاتى ، لأنه يجب أن يكون ماديا محسوسا . وبالقدر الذى

تصيبه هذه العملية من النجاح ، تصبح مدركاتى واقعية بمعنى أنها تتلاءم مع الواقع ، والدليل على ذلك أننى أستطيع أن أصور طبق الأصل ما كنت بادئ ذى بدء قد لاحظته وتقبلته فحسب .

وليس فى وسعى الآن أن أخلق شيئا من غير أن أخلق فى الوقت نفسه نوع المجال أو المكان الدنيوى الذى يوجد فيه والذى يتفق مع وجوده . وهكذا فإن ما أخلقه يتخذ صورة مماثلة لعمل من أعمال الفن الذى أنتج فيه من مصادر ثروتى العقلية مكانا وزمانا آخرين ، وتنسيقا آخر للأحداث والأشخاص ، وخطوطا تركيبية بنائية وقطعا منبثقة من عالم آخر . وإن إنتاجى من « الخيال » إن هو إلا تجربتى ورسالتى فى الواقع ، ويصدر ما أنتجه الحكم على نفسى . وبقدر ما أكون ، فى حالتى الشعورية ، خاليا أو عاطفيا ، وحشيا أو سطحيا ، متلهفا على ما يهز المشاعر ، أو عاطفيا ، سقيما أو قل من وجه آخر غير واقعى ، فإن روايتى أو مسرحيتى ، صورتى أو أغنيتى ، سوف تكشف وتعلن عن هذه الخصائص والصفات : وبقدر كاف من دماثة الخلق ، قد يسعدنى الحظ أن أدركها بنفسى ، وأنتقل إلى ما وراءها . ومادمت قد بلغت حد إدراك طبيعة الأشياء ، فلا بد أن أردها فى صورة أو صيغة جديدة ، ولكنها صورة مزيدة باضافة جديد – هو التحسين الذى إن هو إلا « فكرتى » والذى لم يفكر فيه أحد ألبتة من قبل .

ومن بين مثل تلك المبتدعات هناك واحد ليس هو إلا نتاج كل إنسان ، أو قل هو العمل الخاص بكل فرد ، فى صورة خاصة هى هذه الذات التجريبية . وكل قرار يساعد فى صنعها ، ذلك لأن لكل عمل هدفه فى صورة (أ) تغيير فى العالم الخارجى ، (ب) ومفهوم لذات الفرد باعتبارها صاحبة ذلك التغيير . ومهما بلغ القدر الذى تبدأ به الذات خط سيرها وعملها فى الحياة باعتبارها نتاج حيوات سابقة ومجتمع سابق ، فإن النفس الرحالة التى أبعث بها إلى عالم الأحداث تبدأ فى الوقت المناسب فى حمل علامة صناعتى اليدوية . وفيها قدر

كبير من الفشل وتجنب العمل الصعب الذى يتبلور فيما أدرك ما يكون عليه الإنسان . وعلى الرغم من ذلك فى كل الظروف والأحوال ، فإن هى إلا نتاجى ، وفى صنعى إياها قد أصبحت أكثر وضوحا فى آرائى وأفكارى عن ماهية الواقع فى الطبيعة البشرية . وإنى لعلى أهبة الاستعداد لصنع عينة أفضل .

وإذا كان على الفرد أن يدرك هذه الحياة ، فعندئذ ، كنوع من **التلمذة والتدريب فى القدرة على الخلق** التى بها يقاس تقدم الفرد بدرجة الواقع الذى يصل إليه ، على الفرد أن يفسر بدقة الحقائق التجريبية على ضوء صراع مستمر ، غالبا ما يكون لا شعوريا . وبوجه خاص ، فإننى أتعلم كيف أخلق ذاتا .

وفى تأملنا ، فإننا نجنح إلى تقدير المعنى الخاص بحياة ما ، حياتنا أو حياة الآخرين ، بحسب ما يتم من إنجاز . فنحن نعيد سرد ما قام به شخص ما من عمل . ونمتدحه ، بالقدر الذى اندمج به مثل أعلى معين فى بناء ونسيج التاريخ البشرى . وإننا لندرك الحياة وقد انغمست ، بالقدر الذى عكفت عليه ، فى الخدمة الخالصة للأهداف المثلى ، التى تصبح بعضها ، تحت رعاية الطبيعة والمجتمع ، مجسمة فى العمل الإنسانى . ولكن هناك حوادث فى أثناء إتمام العمل وجمود وإجحاف فى هذا التأمل فى الماضى . فهل العمل الذى يتم القيام به ، مع هذا ، هو المعيار الذى يقاس به الإنسان . المقياس القائم كما هو فى مجرى متقلقل سريع التلاشى خاص بالنهاية البشرية ؟ وهناك بضع مرئيات قانعة راضية ببرامج عملها ، وتبدو أنها على دراية مشوبة بالقلق بأن هذا ليس هو بيْت القصيد (الشئ الأساسى) فإن حساب ماهية الأشياء وكمها يبدو أنه ارتباط خارجى ، لا ينتسب إلا جزئيا إلى الإنسان . أفليس هناك بعض الناس ممن لا يقومون بعمل شئ طبقا لذلك التفسير؟ وهل هم بناء على ذلك تافهون لا قيمة لهم ؟ وهل من الواجب على الفرد أن يفكر فى نفسه بهذه الصيغة ؟ وما هو أكثر كآبة من أن يشعر الفرد أنه مضطر لأن يأخذ بوجهة النظر العامة لذاته ؟ فهل نعيش لنعمل ؟ أم أننا نعمل لنعيش ؟ إن أعمق غريزة لدينا لتوحى بأن مالم يصل إليه الفرد بعد قد يكون أهم بمراحل مما قد قام بعمله ، وأن ما يكونه الفرد ،

أكثر أهمية من أى من الاثنين . وما عمله الحقيقى إلا درجة الواقع المجسمة فى شخصيته .

وفى واقع الأمر ، هل هناك شئ يعمل بإيجابية أكثر مما يكونه الفرد ؟ إن الذات المفكرة تجعل تعليقها المستور ، المحتوم ، غير المنطوق على أوجه النقص والقصور فى الذات الخاصة بالعمل شيئا محسوسا . وكل من يراقب العمل يرى كذلك علامة ذلك السخط الذى يستمر يهدف إلى ما بعده . فالمعنى الصحيح للعمل هو ما يعنيه العمل بالنسبة للذات التى تقوم به ، فبدون هذه الذات ليس للعمل أى معنى قط . « والوجود » هو الذى يلازم ويدعم كل « عمل » يحدد له أى عمق من المعنى يمكن أن يحمله . وبهذه الصورة فليس هناك أى معنى إلا فى وجود الذات .

وإذا ما اختفت هذه الذوات ، وكل ما شابهها ، لاختفى المعنى من العالم . وليس هناك عمل يمكن أن يبقى الشخص حيا ، ولكن بقاء الشخص إن هو إلا ضمان بأن قيما مثل تلك لن تنتهى إلى العدم ، بل إن الشخص هو الذى يخلد العمل ، وليس العمل هو الذى يخلد الشخص .

ولم يلق هذا التقدير للمعنى قبولا حسنا بانتشار الفلسفة العملية ، التى ينحصر تقديرها النهائى للوجود فى صورة العمل فحسب وفى الغرض الذى تقدمه هنا فقد خصصنا مكانا للناحية العملية (البراجماتية) ، ما دام الاتصال الفعال ضروريا للانفصال السليم ، ومن الواجب على الفرد أن يعمل لكى يكون واقعيا . ولكننا نجعل الوجود أمرا أساسيا .

ويتمركز فى لب الروح السليمة الصحية تفضيل ، يصعب تفسيره طبقا لأية فلسفة خاصة بتكييف العمل – تفضيل الطرق الوعرة من الخبرة عندما يرى الفرد ، خلالها ، الحقيقة الكلية وينهض ويوقظ نفسه لملاقاتها . وما هذه إلا الروح التى تميز الدعوة الرواقية القديمة التى ترحب بالألم قائلة : « اضرب ، أيها الواقع المقدس » . وما هذه أيضا إلا روح الشاعر ريلكه عندما قال : « غالبا ما أدهش عندما أرى أننى على أهبة الاستعداد لأن أقلع عن كل شيئ متوقع ،

من أجل الواقع ، حتى ولو كان مؤلما ؟ وليس هذا حبا فيما هو مؤلم وإنما هو من أجل ذلك المعنى الأعظم الخاص بالوجود الذى يمكن أن يستوعب كل ما هو مؤلم .

وأما الحيرة فى اعتبار الوجود مادة المعنى فتنحصر فى أن هذا بالذات هو الذى يبدو أن الموت يفنيه . فأعمال الفرد تعيش من بعده ، أما ماذا يكون الفرد ، أو ماذا كان ، فتبقى فحسب كنكهة أو رائحة تمضى مع الانطباع الشخصى . ولا شك أن هناك أدباء وعلماء من عبيد العادة الذين يواصلون جمع العلم والمعرفة إلى يوم وفاتهم ، وكأنهم ينسون أن المعرفة ، بوجه خاص ، يجب أن تختفى وتزول بزوال المخ . وهناك متعبدون متعصبون من أمثال أتباع فلسفة بروست Proust (العالم النفسى) الذين يواصلون تدريب أرواحهم على الطاعة والنظام حتى آخر رمق . وبالرغم من أن مفهوم الروح عند بوزانكويه Bosanquet هو أنها أنفس نتاج كما أن بناء الروح هو المهمة الكبرى للكون ، إلا أنه كان يرى أن هذه الروح ذاتها شئ قابل للتلف والزوال . أليس فى هذه التربية الصماء للذات نوع معين من التعصب ، أو دافع ذاتى ، أو رفع يائس للماء من آبار نضب معينها - أو قل إنه ازدراء مشوب بالشجاعة للعقل من أجل الصالح العرفى الخاص بمحافظة الفرد على شرفه كاملا لم يمس ؟ ولماذا يصر الفرد الذى لا يستطيع أن يعمل بعد على الوجود ؟

وقد يكون الجهل ، أو هو الوضع السامى للروح الرياضية ، الذى لا يزال واعيا يتوقع ما يتخيله من نظرات إعجاب المخلدين من الناس . أما إذا ما مضى وحيدا - كما يفعل الرجل الأخير مفضلا أن يخلف بالليل الأصداء الخاصة بمحب متحمس للفضيلة الرواقية ، وكأن على العالم اللاشعورى ، فى تناقض ظاهرى ، أن يتذكر ! فإنه غرور ذاتى باطل ، أو عقيدة خاصة بالتفضيل الجمالى ! ومع ذلك أيضا فقد تكون حكمة وإحساسا عميقا بحقائق العالم الواقعية . وإنى أرى أنه هو هذا الشئ العميق . فنحن نهتم بالوجود أكثر مما نهتم بالعمل ، لأن الوجود ، بهذا المعنى ، إن هو إلا إمكانية باقية ، ولا يمكن أن تعنى هذه إلا

إمكانية لحياة أطول . فالذات التى يتم إنتاجها ، وهى خليقة الفرد المحددة الزمن ، مآلها الفناء . أما الذات المفكرة ، وقد بلغت حدا من الواقعية خلال ذلك العمل الخلاق ، فهى على أهبة الاستعداد لمرحلة أخرى ، من غير ما استبعاد للأولى ، مرحلة تتميز بالمعرفة وتتضمن عمق الوجود .

- ٧ -

خاتمة : الصوفى والواقعى

ليست خاتمتنا نظرية فيما وراء الطبيعة . وإنما هى فرض عن شروط وظروف معينة تصبح ضرورية إذا كان من اللازم أن يكون للحياة الإنسانية معنى ملائم ، بالنسبة للإنسان الحديث أو أى إنسان آخر .

وأحد تلك الشروط هو أن الحياة الإنسانية يجب أن يكون لها تتمة ، أو بعد من أبعاد الأزلية . وشرط آخر هو أن هذا الوجود الراهن يمكن اعتباره دعوة مقبولة فى خدمة الواقعية ، على ألا يكون مفهوم هذا اللفظ الواقعية العابرة الظاهرية التى هى فى متناول اليد ، وإنما واقعية كاملة أصلية ، تعادل أية قوى موجودة فى العالم الذى يضمنا .

وما التحول إلى الواقعى فى أى من تلك الصور والمعانى إلا عمل لا نهاية له ، يتطلب زمنا لا نهاية له ، وعلى الرغم من ذلك فهو اتجاه نتخذه غريزيا ، ونصل إلى شئ منه بمرور البرهة البشرية . ومن غير ما وزن سابق لما هو أفضل أو أسوأ ، فإننا نسير ما وسعنا ذلك نجاه « موضوعية » العقل والتقدير . ونهاب الوهم وكأنه وباء هيولى ونتخلص شيئا فشيئا من حصتنا الخاصة التى نختزنها من أنواع الغرور ، والخيال ، والخرافة المتعلقة بأنفسنا وبالعالم . ولما كانت هذه الحماقات لا تؤدى إلا إلى الفشل والحزن ، فإننا نضطر كما ننجذب تجاه أصالة أعمق فى الملاحظة ، والعمل ، والتخيل ، والتخطيط . فالواقع الموجود فى العالم الخارجى المحيط بنا يصبح فى أناة ذاتياتنا وأخطائنا : وبقوة هذا الألم والعمل المبذولين فى « الخبرة » فإننا نصل إلى لذة من الحقيقة بالنسبية ، أى إننا نصبح « واقعيين » نسبيا .

فلو استطعنا أن نصل تماما إلى الواقع ، لاستتبع ذلك بالضرورة استمرار الحياة بعد الموت ، إذ أنه يرتبط بالواقع حتى إنه يستمر ويبقى . ولكن لما كان ما نستطيع أن نصل إليه لا يتعدى درجة ونوعا من الحقيقة ، فليس هناك إلا احتمال

أن هذين الدرجة والنوع قد ينجحان خلال أزمات الموت . نحن لا نؤكد هنا أكثر من هذا الاحتمال .

وقد يكون من الممكن القول بأن الاستمرار بعد الموت ليس نتيجة لابد منها ، وكأن كل شخص قد قدر له الخلود سواء رغب أم لم يرغب . فمن المؤكد أن الروح ليست مزودة ، كما كان يعتقد أفلاطون بواقعية الذرة المحددة ، الجوهرية ، التي لا درجة لها . ولكنها لا تحرز ، كما نعتقد ، خلوداً وإنما قدرة على الخلود . إذ يتوقف على نفسها ما يحدث أن تحرزه من درجة الواقعية . وقد يكون الخلود « خدعة » ، كما يمكن أن يتظاهر الفرد بالفناء . وقد تقرر الروح اعتبار المظهر الراهن ، الجزئي للأشياء نهائيا ، كما تجعل منه عن طريق العمل المحدد القائم على ذلك الغرض حقيقة بالنسبة لخبرتها الخاصة . وإنها لنقمة المذهب الواقعي غير التام عندما تصبح مظاهر الروح الخادعة واقعها الحقيقي الفعال .

ويكمن الدليل الأساسي على هذه النظرية إلى الأشياء فى الخبرة ، فى مظهر من الخبرة يشترك فيه الإنسان الحديث مع الإنسان البدائي ، أو قل بصيرة نفس قد يصعب عليه تمييزها ، ولكنه لا ينبغي أن يفقدها أو يتركها فى ضوء العلم البالغ الكامل . وإني أشير إلى تلك البراءة الكامنة فى الأعماق ، براءة العقل (أو « كليته السلبية ») التي بها يسير فى معيشته **كما لو لم تكن هناك نهاية زمنية** لكيانه ووجوده .

وإن هذه البراءة ، وقد تحدتها الحدود الواقعية للحياة ، هي التي أظهرت النظريات الأولى غير الناضجة عن استمرار الحياة بعد الموت وأضفت على الوجود القاسي للشعوب القديمة قبسا من المعنى والأهمية . ولو لم يكن هذا الإدراك نفسه لأصبحت حيواتنا الخاصة ، وهي أغنى إلى حد بعيد بما يصاحب المواقف من رضا وقناعة ولذة ، أقول لأصبحت أجدب من حيواتهم ولانتهى بها المطاف إلى حيث ينعدم المعنى تماما .

وبقدر ما نستطيع أن نكشف هذا المعنى الكامن فى أعماقنا ، المعنى الخاص بسيرنا غير المحدد ، فإن فى وسعنا أن ندرك تواً كم يبعد عن الحقيقة الخوف من أن هدب الآخرية التي تكمل هذه الحياة – أي « العالم الآخر » – لا تستقيم والانتباه

العقلى الكامل إلى هذه المهمة الراهنة . فإن معيار الانفصال الممكن من هذه المهمة هو فى الوقت ذاته المعيار الخاص بالارتباط الممكن بها . وعن طريق ذلك المنظور الكامل أجدنى قادراً على تقويم « تقييم » هذا الجزء ، فبساطة الطفل تهبه إخلاصا قلبيا فى كل لحظة : ولا يستطيع الإنسان الناضج البالغ أن يحتفظ ببساطة الأطفال تلك ، ولكنه قد يحتفظ بعرض منطق معقول عنها . وعلينا أن نلاحظ بعناية أن الطفل لا يعامل لحظته الراهنة « كما لو كانت كل ماله » ؛ ذلك لأن أى فرد يعتبر اللحظة الراهنة كل ماله ، وكأنه يقول عنها : « إن هذا الذى بيدى الآن هو نهاية المطاف : فلأستفد منه أكبر فائدة » ، يكون غير قادر على الاندماج الخالص فى تلك اللحظة ، إذ تشغل عقله حقيقة الجد ، وما يمكن أن يكون وراءه ، ولكى يستطيع الفرد أن يهب نفسه خالصا للحاضر ، يجب على الفرد أن يلم فى إصرار بأن الحاضر ليس هو كل شئ . بل ويجب أن يكون فى وسع الفرد أن يعالج اللحظة الحاضرة كما لو كانت مشتغلة بالمهمة التى حددتها لها تلك الحياة الكلية التى تميز من غير ما حدود بعدها .

وبالنسبة لغالبية أهداف الخبرة ، فمن الأفضل أن تترك تتمة الحياة هذه فى الصيغة البسيطة شبه السلبية التى تقول : « لا توقف » فلا يوجد تناه مطلق ، بدلا من محاولة التمسك بالمغزى الكلى للوجود فى أى تغيير مثل « معرفة الأشياء كما هى » أو « بلوغ الواقع » . فكما نحدد بوعى هدفنا النهائى ، فإننا نحمل العمل كله عبء هدف مزدوج . فبالرغم من أن كل عمل له هدفه المباشر الخاص به ، إلا أنه يسهم (أو ينبغى أن يسهم) فى ذلك الهدف النهائى . وفى الحقيقة على أن أنظر إلى ما أقوم به من عمل أولا فى ذلك الضوء الأخير ، وعلى ذلك ففى نهاية الأمر يهدد هدفى الأعرض بأن ينتقص من هدفى الحالى ويستخف به . وقد كانت آفة التقوى بأنواعها هى أنه لم يكن لكل عمل عبء ثقيل خاص به فحسب ، وإنما كان يحمل أيضا مجد الله ، أومظهرا آخر من مظاهر العملية الدنيوية . ولم تبجل الحياة فحسب بنبل أفقها ، وإنما مجدت كذلك ، كما ضعفت تلقائيتها .

وهكذا يبدو الفيلسوف ، شأنه فى ذلك شأن اللاهوتى ، وقد قضى عليه أن

يدخل على أنواع السلوك البشرى البسيطة العادى هدفا طارئا أعلى يشعر به ، وهو مضطر أن يفعل هذا : فلا يستطيع إلا أن يواجه مشكلة المعنى التى تضعها الحياة فى صيغة المدركات ، حتى وهو يعترف بسخافة وهلهلة الأقفاص الفكرية التى يحاول أن يسجن فيها ما يفلت من الصياغة دائما . ولكنه ملتزم كذلك بأن يبين مكان الصوفى ، الذى يفلت من هذا المأزق .

وإنها لوظيفة الروحانى الخاصة أن يذكرنا بأخطار التحديد كله ، فى حين أنه يتمسك بتصميم قوى كذلك بأن هناك شيئا ما يجب علينا دائما أبدا أن نحاول تحديده . وبينما هو يتمسك بابتعاد يشوبه الشك الجامد من جهة جميع « المدركات » (فيما عدا واحدا أو اثنين) ، فإنه أكثر تشددا من ناحية تلك التأكيدات الهزيلة التى يشعر أنه شخصيا لا يغلب فيها . ومن أمثالها : أن هناك معنى فى الأشياء كلها ، وأننا نلم دوما به إلماما غير واضح ، وأنه من الممكن تحويل هذا الإلمام غير الواضح إلى اعتقاد راسخ مباشر .

وهذا التأكيد الأول الذى ينادى بوجود المعنى ، إن هو إلا تأكيد هزيل – مجرد « وجود » من غير « ماهية » –من الأمثلة التى يبتهج بها الصوفيون لإثارة جميع من يرغبون فى المادية المحسوسة . ومع ذلك فإن هذا الهزال نفسه يضمن أن التأكيد لن يعترض ألبتة طريق العمل الراهن ، كما أنه من الممكن أن يكون أهم تأكيد نلقى به ضمن الأسس التى تبنى عليها . ذلك لأنه إذا كان من المؤكد أن هناك معنى ، لأصبح من المعقول أن نقضى العمر أو أكثر من العمر فى البحث عنه ، وأن نرفض تلك السلبيات التى يتكرر عرضها بسبب اختلاط الأصوات الفلسفية أو الارتباكات التى تشوب خبرة الفرد الخاصة . فإذا لم يكن من المؤكد أن هناك معنى ، فقد يكون من الصواب أن نطفئ فى وقت ما الحماسة للعثور عليه . ونحن ميالون بالطبيعة إلى إعفاء الحياة من الشبهة أو الشك ، وإلى اتباع المنهج العملى : « اعمل كأن الحياة جديرة بالعيش » . باعتبارها مخاطرة نعجل بإخراجها . وفى وسعنا أن نتشبث بهذا بكل إيمان صادق ما صمدت الشجاعة وثبتت . ولكن من جهة أخرى إذا كنا حقيقة نعمل طبقا لفرض عملى فحسب ،

ندعمه ونسنده نحن أنفسنا ، فمن الواجب علينا أن نكون مستعدين لمواجهة الحقائق التى سوف تتطلب قرارا سلبيا . أما الروحانى (الصوفى) فيرفض كل ما يتعلق بالمذهب العملى ، فله يقينه وثقته : وبسبب ذلك اليقين والتأكد ، يمتنع دائما أبداً ، كما يمنع الآخرين ، من الانغماس فى ترف اليأس .

وإذا ما سألنا الصوفى كيف يمكنه أن يكون متأكداً ، فإنه يحيلنا إلى ما هو على الدوام أفضل من البرهان ، الخبرة المباشرة . وإن ذلك الخيط من الخبرة بعينه هو الذى كنا ولا نزال نتتبعه ، البراءة الفطرية التى تؤكد أن « لانهاية » ، البساطة التى تميز استيعاب الطفل واندماجه ، ولكن مع هذه الصفة الإضافية الإيجابية ، وعى لا يمكن تحديده بقيمة مطلقة فى كل ما يفعله الآن . ويصرح (وهو يعى تماما التناقض الظاهرى) بأن هذا المعنى البعيد الغرار دائما ما يشعر فى غير وضوح كصفة ملازمة للخبرة المستمرة ، قريبة غاية القرب منا إلى حد أنه لا يمكننا تمييزها ولكنها قريبة غاية القرب كذلك إلى حد أنه لا يمكننا أن نشك فى وجودها .

وإذا ما أنكرنا أية خبرة من تلك الخبرات من جانبنا ، فإن الصوفى يعرض نفس التأكيد المنيع غير المعقول فيما يتعلق بخبرتنا وخبرة الآخرين كما فعل فيما يتعلق بخبرته ، وكأن له مدخلا إلى الأربطة التى تجرى خلال وأسفل بحار الذاتية المنفصلة . وهو يلجأ إذا دعت الضرورة إلى العقل الباطن منتقلا من شعورنا العادى ، ويطلب منا أن نشهد أن فى النظام البدائى لوجودنا الحيوى يقع وريد المتعة ووريد المعاناة جنبا إلى جنب ، ويربطنا كل منهما بالحياة رباطا أقوى بسبب وجود الآخر . كما يلمح إلى أن هناك فنون الانتباه التى ، بإثارتها معنى القيمة المركزية وإحالتها إلى إشعاع ضوئى قوى ، قد تظهر لبرهة الأوصال التى تربط الذات الحالية بالمجال غير المحدد المعالم الخاص بالمعنى العام الشامل ، ثم تترك هذا المنظر كعقيدة دائمة للذات الشعورية ، ويوضح الصوفى كذلك أن هناك لحظات يتقدم فيها هذا الوعى إلى الأمام ولا يشهد ويقرر الحديث الجارى فحسب ، وإنما كل الأحداث الأخرى . وهناك مناسبات لكل إنسان يختفى فيها المعنى

العادى لكونه عاملاً متناهى الصغر يشترك فى الأحداث ويتحول إلى معنى جديد من الصحة والصلاحية والحرية : « أستطيع أن أهتم بهذا الحدث ، وما هو أمامى لأفعله ، أستطيع أن أفعله ، إلى الحد الذى أحرك فيه جميع حقائق العالم من داخل هذه البؤرة الصغيرة التى يتركز فيها العمل » . وعندما يبلغ الفرد هذه اللحظة فإنه يتوقف عن وزن الوسائل البديلة المختلفة إلى غايته ، ويتوقف عن الشك فى صحة غاياته . ليس هناك إلا شئ واحد فحسب يستحق العمل ، وهو جدير إلى درجة فائقة بالعمل ، ولم يعد من الصعب القيام به ، ولا تستطيع أن تعرف لذلك سببا .[1] فالنفس تطرح اهتمامها إلى ما وراء سياجها الخاص بها ، وباستنادها بقوة إلى المقاومة الخارجية ، كما استند شمشون إلى الأعمدة ، تشعر أنها تهوى . هذه هى الحرية فى شكلها المادى ، الحرية الحقيقية والكاملة العدة : ففى تلك الخبرة يعرف الإنسان نفسه واقعيا مثله فى ذلك مثل العالم الخارجى ، ويعرف الإنسان ، كذلك أنه يشعر فى الحال بمعنى الأشياء وكأنه يسرى خلال ذلك العمل الذى يقوم به .

وإذا ما تناولنا شخصية الصوفى بمفرده ، لوجدنا أنه يغلب أن يكون شخصا « مؤازرا » معوانا ، ولكنه كذلك شخص مكايد يعذب بالأمانى الخادعة ، ويهوى المخاطرة التى لا تقل عن مجازفة المحدد الفلسفى ، تلك التى تظن الثقة الذاتية خطأ حقيقة موضوعية . وبالرغم من ذلك فليس هو مجرد عالم أساطير ، وإنما هو شخص يرى ويدعو الآخرين ليروا . وفى تقديرى أنه على صواب فى تأكيداته الأولى ، وهى أن هناك معنى كليا فى الأشياء ، وأننا جميعا على دراية غير واضحة به ، وهكذا قد نكون متأكدين من وجوده . فإذا لم يكن هناك

---

(١) مونتاجيو C. E. Montague فى كتابه « مذكرة » A Memoir ص ٢٩٩ ويمكن الاطلاع كذلك على قصته القصيرة بعنوان « العمل » Action لإيضاح هذه التجربة .

معنى يشعر به فى الحال فليس هناك أى معنى على الاطلاق : ولن يعوض أى معنى مستقبل الغياب الكامل للمعنى فى اللحظة الحاضرة ، ومهما يكن المعنى الذى قد يحدث أن تحمله الحياة فيما بعد فيجب أن يكون ببساطة هو التفسير المسهب للمعنى الذى تحمله الآن . وكيف أستطيع أن أبحث عن شىء ، إذا لم يكن لدىّ دليل حالىّ على ذلك الذى أبحث عنه . كما أننى لا أستطيع أن أحن إلى ما ليس له وجود هنا ، إلا إذا استطاع الحنين أن ينعم التفكير فى ذلك الذى يفتقده ، وبالتأمل والتفكير أستمتع بصورته .

وفى الوقت ذاته ، فإن هذا التأكد المباشر ليس كافيا . فلو كانت مثل مبررها الذى يمكن الحصول عليه دائما وكافيا لما كان ثمة داع لمنهج عمل أو تغيير . وإذا ما كان كلام الصوفى محل تصديق دقيق . لكان عليه ، شأنه فى ذلك شأن الرواقى ، أن يرد أمر الحياة اليومية كله إلى نوع من النظام أقل مرتبة وشأنا ، مثل جولة الواجبات التقليدية . وإذا ما بحثنا حقيقة سيرة حياته ، لوجدنا أنها فى العادة غير متلائمة كما ينبغى . فغالبا ما يجد نفسه فى الأمور العملية ، شخصا فعالا فى جد ونشاط ، من أمثال سافُورنارولا ، أو اكهارت أو لويولا . وفى بعض الأحيان ينزل إلى هذه « الواقعية » يصحبه شعور قلق مشوب بالرياء ، وكأنه ينبغى أن يكون غريبا فى هذا العالم الخاص بالحقيقة . وفى الكثير من الأحيان يحس ويرى أن فى الحياة يجب أن يوحد ، بطريقة ما ، بين مظاهر الحياة الواقعية ومظاهرها الروحية الخيالية ، ويسعى وراء فهم أعمق لهذا الاتحاد . وبالنظر إلى ما نفعله كمنهج عملى ، فإننا جميعا نميل إلى أن نأخذ الوجهين بالتبادل والتناوب . ويجب علينا أن نكون واقعيين فى العمل ، محددين ، تحليليين ، مسئولين ، ناقدين ، نفصل بين الخير والشر ، ونرفض أن نلتمس عذرا أو نجد تسوية لعنف العالم وقسوته وصلابته . ونركز على العمل الذى نقوم به وعلى أهدافه كما لو كانت كلها من الأهمية بمكان ، وكأن ليس للخبرة سوى تلك القيمة التى يمكن بتلك الجهود أن نستخلصها منها وحسبنا ذلك .

وبعدئذ ، عندما تتسرب القيمة والمعنى مما نحن قائمون بعمله خلال شدة تركيزنا عليها ، كما يحدث عادة فى نهاية كل عمل يومى ، فإنه من الواجب علينا أن نصبح صوفيين لكى نجدد ذلك المعنى الخاص بالكل الذى يستطيع أن يسكب قيمته مرة ثانية على الأجزاء . وعلينا أن نستعيد ، باستخدام فن أو آخر ، ما أسماه منشيوس « قلب طفلنا » وما أسماه لاودزى « الطريق Tao » ، ومعناه البساطة المجردة فى الكيان والمظهر والتى تمنح وتهب النسبة ، والوحدة ، والكلية إلى أجزاء المجهود الصغيرة المتصارعة . وليست هذه إلا أسماء أخرى لتلك القبضة الأولية على الواقع المطلق الذى يقول عنه الصوفى بحق ، إنه غير قابل للاغتراب أو الابتعاد عن الذاتية البشرية .

وتجد المعيشة العادية كلها سلامتها العقلية خلال صيغة ما لهذا التبادل أو الاتزان . ولكن التبادل ، وهو حل عملى ، لا يعتبر تفسيرا موفقا . فهل يستطيع الواقعى أن يضم هذا الروحانى بين دفتى نظريته ، أم هل يستطيع الروحانى أن يستوعب الواقعى ، أم هل تستطيع نظرية ثالثة من نوع ما أن تضم الاثنين ؟

وفى النهاية ، يجد الروحانى سبب مظهره الواقعى ، وبالرغم من أنه لكى يفسره يلجأ مرة أخرى إلى الأسطورة . ويدعى أنه مادام العمل الذى يقوم به فى حينه يؤثر فى أقدار الآخرين وحظوظهم إلى جانب نفسه ، فإن لديه شيئا خاصا عليه أن يفعله من أجلهم (وليس فحسب من أجل تطوره الخاص باعتباره واقعيا) بالرغم من أنه لا يعرف ماهية ذلك الشىء . وبهذا المعنى فإن حياته النشطة شبكة لا حدّ لها من معابر الطرق التى يتقابل ويتقاطع فيها كل طريق مع الطرق الأخرى والتى ينقل الصوفى إليها ذلك الواقع الذى يكون قد بلغه حتى ذلك الوقت . وهكذا تشمل الحياة سلسلة من مواعيد اللقاء مع القدر ، والمعيشة كلها ، وهى مليئة بالمخاطرة الكامنة ، تتميز بأهمية الإعداد لتلك المقابلات . وتنحصر خطورة المعيشة فى أن الفرد قد يفوته اللقاء مع القدر ، أو يفشل بسبب عدم اللياقة فى عمل ذلك الذى كان من الواجب عمله فى الزمان والمكان المحددين .

وقد كان كونفوشيوس ، الذى اشتهر مثل رجال كثيرين عرفوا بصمتهم العميق عن مسائل ما وراء الطبيعة بأنه لا أدرى ، أقول كان فى هذا المعنى صوفيا روحانيا . فلما تعرضت حياته للخطر بسبب هجوم وقع عند كوانج قال نتيجة لذلك « لقد نصبتنى السماء »« Tien » لكى أبشر بهذه العقيدة ، فإلى أن أتمم ذلك ، ماذا يستطيع شعب كوانج أن يفعل بى ؟ وكم من صوفى (بل وكم من روح لا تتميز بالصوفية) قد احتفظ بهذا الاحساس بأن حياته ، بما لها من اشتبكات كثيرة شبه عرضية ، تندمج فى نسيج هدف كلى ، هو جدول أعماله التى يجب أن يتمها على أحسن وجه . ولدينا فى قصة هتشنسون . « إذا أتى الشقاء » ، لاعبا الشطرنج الراسخان العنيدان ، فيرجس وسابر . أما فيرجس فهو شخص بصير (شأنه شأن الصوفى الأصيل) على أن لحياته هدفا خاصا ، ولو أنه لا يعرف ماهيته . ويواجهه سابر بمذهب الشك الواقعى ، ويجرى الحوار على نحو كالآتى :

سابر : «كيف تستطيع أن تسعى وراء هدف إذا لم تعرف ماهو ؟ »

فيرجس : « وكيف تستطيع إيجاد حل لمسألة شطرنج إذا لم تعرف ما هى ؟ »

سابر : « ولكنك تعرف أن **هناك** حلا » .

فيرجس : « هذا صحيح ، وأنت تعرف أن **هناك** هدفا » .

ومهما يكن التلاعب بالشعر فى إطار هذه الأسطورة الخاصة بجدول العمل ، فهناك أساس من الصدق الأدبى الذى سوف يستخرجه الفيلسوف فى وقت ما ويؤيده . فهو على الأقل يشتمل على ما يلى : وهو أنه تماما كما أن العمل الفنى -- إذا كان عملا جيدا -- يعنى الكون ، فى حين أن الكون كذلك يعنى عملا فنيا ، ويوجد من أجل مثل ذلك العمل ، فهكذا الحياة ، وهى تتجه دائما نحو المستقبلية من غير ما نهاية ، تعنى ذلك الهدف المطلق ، ولكن الهدف المطلق بالمثل يعنى الحياة . وإذا لم يكن هناك معنى كلى ، فلن تستطيع أية تفصيلات يومية أن تحتفظ بأهميتها . أما إذا كان هناك معنى خالد ، فلن يكون فى المستقبلية كلها أفضل من بعض الأشياء التى قد تضمنها الحياة البشرية ، هنا فى منتصف الزمان . وإذا ما كان هناك معنى مطلق للوجود ، فلن يكون للحياة ما تفعله ، فى

أى وقت ، أفضل من أن تتجه إلى التلاقى البشرى حيث يمكن أن يتحدث الواقع إلى الواقع ، وبهذا العمل تحسن إلى الوجود والواقع كله . وعلى الرغم من أن « بلوغ الحقيقة الواقعة » هدف عام ، متماثل عند الجميع وعلى ذلك لا يعطى تعليلا خاصا لوجودى أو وجودك ، فإن هذا المفهوم الخاص بجدول العمل الشخصى ، باعتباره يضم ما يعنيه الكون بين دفتيه ، يعطى كل نفس وكل عمل أهمية رجاء العالم وحاجته ، التى أستطيع أنا وحدى ، فى هذا المعبر ، أن أواجهها .

وهكذا فإن النظرية الصوفية الروحية تستوعب الواقعية ؛ فالصوفى الحق عليه أن يكون ، فى وسعه أن يكون ، واقعيا ، بينما الواقعى لا يستطيع أن يكون صوفيا من غير أن يشق اطاره الواقعى الذى يضم كيانه ، ويقوم الصوفى بعمل المعجزة التى يتطلبها ولكنه لا يستطيع أن ينجزها لنفسه ، فهو يجدد القيم الدائمة التدهور المتصلة بالعمل اليومى برد سعة الأفق إلى دقائق المعيشة .

وإنى أقرر أن الروحانى بين ظهرانينا يقوم بعمل هذه المعجزة المتكرر الوقوع . ولكن خلال ما يراه فحسب . وهو يعتمد طوال الوقت على تأييد وتعزيز من طبيعة الأشياء كما هى . ويستحضر فى كل موضع ، ربما خلال الرمز والأسطورة ، المعجزة الأكبر ، التى هى فوق قدرته المفردة بكثير-- معجزة إرجاع الفجر إلى الغروب ، والآخرية اللانهائية للحياة إلى لغز الموت .

وبذلك العمل ، يعد نفسه مسئولا عن أى ضوء جديد تجلبه واقعية البشر الشرعية الثابته ، خلال العلم ، والمنطق ، وفلسفة الكائنات ، إلى إطار الوجود الأكثر اتساعا . وهذا الضوء البارد قد يقصى رؤياه ، وقد يعطى تلك الرؤيا ما تحتاج إليه من حرفية التعضيد . وفى أى من الحالين ، فإن الصوفى الحق لن يتنحى عن المهمة ، التى هى أمامنا الآن ، والتى تعرض كل أمله للخطر والتهلكة ، وذلك لأنه إذا لم يكن بين يديه الحق ، فليس بين يديه شىء .

الجزء الرابع

بعض الأبعاد الحديثة للنظام الكوني والمصير

عصر التحليل

ومما سبق ذكره ، أعتقد أنه ربما قد انبثق معنى فحواه أن مسألة استمرار الحياة الشخصية بعد الموت – ومن المؤكد أنها أكثر المشكلات البشرية قابلية للتأجيل ، إذا ترجأ إلى ما لا نهاية فى أجمة « العمل اليومى » التى لا يمكن تجنبها – أقول إن هذه المشكلة نفسها جزء لا يمكن تجنبه من « العمل اليومى » .

فلا يستطيع أى مخلوق مفكر أن يعيش من غير أن يكون لديه صورة للكل الذى يشتبك فيه نشاطه : فحتى القط ، قبل أن يستقر لتناول وجبة غدائه ، يتأكد أولا من المخارج التى يمكن استخدامها . وإن فكرتنا الكلية البشرية ، غير الملحة لكونها كلية الوجود ، تعمل دائما من غير ما توقف . وفى إطار هذا الترقب ، فإن ما نعتبره المصير النهائى للناس ، أنفسنا والآخرين -- سواء أكان خمودا أم شيئا آخر -- يلعب دورا قاطعا وصامتا كذلك .

أما وقد أدركنا شمول مشكلة استمرار الحياة ، فإننا نصبح مسئولين أمام أنفسنا ، إن لم يكن أمام الآخرين ، عن تحقيق إمكانيتها ، بأية معدات للنقد يمكننا استخدامها وتجنيدها . وسوف يكون الصوفى ، كما سبق أن قلت ، آخر من يتخلص من المهمة ، ولكن الواقعى وحده هو الذى يستطيع أن يقدر صعوبتها الكاملة .

ولمثل ذلك التحقيق ، فإن المرحلة الراهنة -- ولنقل النصف قرن الذى تبلغ نهايته الآن -- هى المناسبة بوجه خاص . وهى كذلك ، لأن رياح المذهب السائدة مضادة . وما هى إلا الطبيعة الراسخة فى الشك التى تستطيع أن تواجه الواقعية الصارمة فيما يتعلق بالحاجة إلى المعرفة التى تلقى الضوء على هذه المشكلة .

ولم تفتقر هذه المرحلة إلى تفكير جديد قوى يتلاءم مع الصفة التى تميز الأشياء ككل . وطوعا أو كرها ، كانت هذه الحقبة تختص « بالفلسفة العقلية » ، على

الرغم من تجنب هذا الاسم كأنه الوباء – وفى كلمات أخرى ، كانت تعكف على إصدار حكم موجز على ما هو كائن . وسواء خلال نزع وهدم الأسس القديمة التى قام عليها علم الطبيعة ، أم خلال الكشف الذى لا هوادة فيه عن أعماق علم النفس البشرى ، أم خلال التحاليل الفلسفية المعدة لمعالجة الأوهام فى عنف – تلك الأوهام التى تنضوى تحتها « المذاهب التصورية والمثالية » الرئيسية السائدة – فقد كان موضوع بحث هذه الحقبة **هو إطار النظام الكونى الذى يضم الحياة البشرية**. وفى أثناء الفحص الدقيق ، غير هذا الإطار حدوده التقليدية أمام عيوننا . وقد بلغت هذه التغيرات حدا تحولت معه من غير مارحمة أهمية ومعنى القصة البشرية المحلية والعابرة إلى العدم .

وإلى جانب العلوم ، تظل روح الأدب والفنون تتعاطف روحيا . وتدق جناحيها ، كذلك ، الحواجز العادية وتحط كذلك من قدر العزة والآمال البشرية . وهى تسعى وراء الطبيعة ، إن لم تكن الطبيعية المادية ، وبذلك تتطلب إعادة تقدير مشوب بفهم عميق لما هو خام بدائى ، يدانى أحيانا ما هو مرضى ولكنه فى جوهره رحال وشجاع . وفى عنفوان قوتها ، تحذف الكثير مما لا يمكن تقديره بثمن من لمحات المعرفة وومضات النور .

والومضات واللمحات من غير شك ، ليست كافية . فيندر أن تتثبت وتتأكد من اتجاهها الخاص : فقوة التماسك والالتئام يجب أن تأتى من الخارج ، وعلى بعد معين شديد من سجايا الثورة والانقلاب . وتحت هذه الظروف والأحوال يصبح عصرنا « عصر التحليل » ينبوعا أو منجما للفرص . وهنا نشير إلى ثلاثة من العروض التى يتقدم بها العصر وهى مضادة بشكل واضح لفكرة استمرار الحياة .

— ١ —

اللا أدرية على نطاق واسع

وقد امتاز القرن الحالى ، فى كل معاملاته المتفكرة والاهتمام بموقفنا الإنسانى ، ببروز مسائل التحليل المنطقى ، ونظرية وعلم نفس المعرفة . فكيف وماذا نستطيع أن نعرف نحن الكائنات البشرية ؟ وماذا تفعل الحوادث الخاصة باللغة ، وتلك الحوادث الأخرى الخاصة بالدافع اللاشعورى ، لكى تنظم وتشوه تفكيرنا ؟ ألا يمكن نقد معانى الكلمات من جهة والتحليل النفسى من جهة أخرى أن يخلص الجنس البشرى المستقبل دائما أبدا من سخافات وعبث علم ما وراء الطبيعة أو العقليات ؟ ولما كانت مشكلتنا الخاصة باستمرار الحياة هى قطعا مشكلة عقلية فلسفية ، فليس بحثنا الراهن إلا إحدى السخافات الأولى التى ينبغى التخلص منها .

ومن الممكن القول بأن الانسان العادى لا يزال لم يمسه ريب فى أن أى تحول فى معنى الكلمات يتعلق بمسألة الحياة المستقبلة ، تلك المسألة التجريبية فى رأيه ، يمكن أن يستغنى عنها باعتبارها عديمة المعنى . وفى وسع المرء ، ربما بقليل من الخبث ، أن ينقل عن برتراند راسل فى هذا المقام ، ما يفيد أن الفلسفة تهتم « بمعنى العالم ، وليس فحسب بمعنى التراكيب . » كما أن معنى العالم بالنسبة للانسان لا يمكن أن ينفصل كاملا عن معنى الحياة بالنسبة للعالم .

ولكن بالتفكير الجدى فيما يتعلق باستمرار الحياة ، نجد أن التأثير الكلى للتحليل السائد لم يكن إقصاء المشكلة ، وإنما حلوله محل تصريح مؤكد سابق ، وإنكار مؤكد كذلك ، مصحوبا بالحكم على دور كل من الواقعى والصوفى الذى يقضى « بأننا لا نستطيع حقا أن نعرف عنه . » وهذا صحيح فى النواحى التى كان فى مقدورنا حتى الآن أن نتوقع فيها نتائج حاسمة ، معها وضدها — من الطبيعيين والواقعيين من جهة ، ومن العقل المتدين من جهة أخرى .

ولقد حدث أن كاتباً بلغت فطنته حداً كبيرا – هو المرحوم و . ب . مونتاجيو الذى امتاز من بعض الوجوه بعمل أساسي مادى فى فلسفته ، كما كان يميل إلى نسبة المظاهر العقلية إلى الإدراك المادى المربك للطاقة الكامنة ، حدث أن كتب يقول : « إن المشكلات القديمة تعجز قدرة العلم عن حلها . وإذا ما حلت إطلاقا ، فإنها تحل عن طريق الإيمان الروحى أو التأمل العقلى الفلسفى ، لا عن طريق أى شيء يمكن إثباته أو حتى تتضمنه الحقائق المؤكدة الخاصة بعلم النفس أو علم الطبيعة » . أما فيما يتعلق بالتأمل العقلى الفلسفى نفسه « فإن الفلسفة لا تستطيع أن تفسر المشكلة التى يقابلها الدين بالإيمان[1] » .

وهكذا فإننا ، بوجه عام ، فى أدب الطبيعة الجارى ، بدلا من الإنكار السابق الراسخ البديهى الخاص بإمكان استمرار الحياة ، الذى يحتل فيه الآن الأستاذ كورليس لامونت مركزا ظاهر الوضوح ، نجد متسعا لقبول الغموض المتبقى فى تركيب ونظام الكون وهو يسعى وراء قناعة نهائية واشمئزاز وكراهية للسلبية العامة . من الجهة الأخرى ، فإن الإيمان الذى يسنده كذلك مونتاجيو إلى الدين يتأثر اليوم تأثيراً شديداً بالنفور الحديث من الاهتمام بأمور العالم الآخر . ومن غير ما ضغط أو إلحاح فى التساؤل عما إذا كانت هناك أو لم تكن سماء تتم فيها مشيئة الله إلى الأبد ، فإن بيت القصيد أو القرار فى صلاة الإيمان المعاصرة هو أن هذه المشيئة ، على أية حال : « لتكن وتتم على الأرض » ومع هذا التحول فى التأكيد ، أخذ يزداد الاعتراف بأن إرادة الإنسان الطبيعية ، المنفردة تماما عن التهديد بجهنم ، ذلك التهديد المتروك بصفة عامة ، تتميز بالقدرة على نقد الذات والقدرة على ترويض الذات مما يجعل « مشيئة الله » شيئا بعيداً غاية البعد عن أن يكون قانونا غريبا خارجيا . وإن طموح الإنسان الطبيعى لكى يحيا حياة طيبة إن هو إلا جزء من الطبيعة البشرية الأصلية شأنه فى ذلك الخطيئة الأصلية . واليوم غالبا ما تحل قضية الخلاف بين كونفوشيوس وكالفن – « الإنسان بطبيعته خير » ، « الإنسان بطبيعته شرير » – سواء على أيدى الوضعيين أو الروحانيين ،

(١) مجلة جامعة كولومبيا التى تظهر كل ثلاثة أشهر . عدد مارس ١٩٣٣ .

بالقرار الذى يقضى بأن الإنسان بطبيعته خير وشرير . ولما كان الإنسان ميالا لأن يتبع ويطيع حافزه المباشر الخاص به ، ففى وسعه أن يدرك أن التتبع يكون « شرا »أحيانا ، وخيرا عندما يرحب **هو نفسه** ويسلم بالهدف الأوسع الذى ينقد الحافز عن طريقه[1].

فإذا كان الاهتمام بالذات طبيعيا ، فإن الأهداف المقنعة التى يقدمها الوسط الاجتماعى لكل فرد نام ، والتى ترفع آفاقه بعيدا فوق حدود الذات وحدها ، هى كذلك طبيعية ، كما هى الحال تماما مع « الحياة مع الآخرين » ؛ إذ هى الوسط الطبيعى الخاص بكل إنسان . وهكذا يتجه الالتجاء إلى استقامة الحياة باعتباره قائما على أمر إلهى إلى وحدة مع الالتجاء إلى مجتمع بشرى تمثل فى هيئة كمالية ، كما يتجه هذا بدوره إلى وحدة مع ما يدركه إحساس الفرد الخاص بالقيم على أنه صواب فى جوهره .

وبقدر ما يكون هذا صحيحا **،يفقد العالم الآخر أهميته الفريدة كمصدر للقانون الخلق** . فهناك ما وراء الاهتمام بأمور هذا العالم ، مما يهيئ المجال المطلوب . ويوجد حقا عدد قليل من الكائنات البشرية لا يثيرها اهتمام حالى نشيط -- معقول أو غير معقول -- بعمل شئ من أجل الذرية ؟ بصرف النظر عما إذا كان موتهم سيحجب كاملا عن بصيرتهم مصائر الذرية . والحقيقة البسيطة تنحصر فى أن الإنسان قد عاش دائما من أجل أهداف تتخطى مدى حياته الخاصة ، مادام قد احتفظ باحترام الحياة الأخرى للبشر . وكما يذكرنا هوايتهد : « فمن المؤكد أن ريجيولس (القائد الرومانى) لم يعد إلى قرطاجنة ، مع تأكده من العذاب والموت ، ومراعاته أية أفكار صوفية عن حياة أخرى -- **قد تكون** جنة مسيحية أو نيرفانا بوذية . وقد كان رجلا عمليا ، وكان هدفه الأسمى ازدهار

---

(١) لقد حسم الدكتور ليم بوم كنج ، المدير السابق لجامعة أموى Amoy ، الأمر بقوله : « إن كالقن على صواب ، فالإنسان بطبيعته شرير ، لأن الأطفال بالطبيعة أنانيون . ولكن كونفوشيوس ومنشيوس كذلك على صواب ، لأن الأطفال إذا ماشبوا عن طوقهم تتملكهم النزعة بالطبيعة للتغلب على أنانيتهم » .

الامبراطورية الرومانية من هذا العالم . لذلك تخطى هذا الهدف شخصيته الذاتية . . . [1] » .

ومن حيث المبدأ ، ليست هذه حالة عقلية شاذة : فيمكن اعتبارها تطوراً بشرياً للنزعة عندالفقاريات للتضحية فى سبيل الخلف . فمن يستطيع أن يتنازل عن متعة الحب البشرى ، والرعاية والعون فى الواقع الحالى ، وفى الخيال خلال مستقبل غير محدد ، لسبب واحد فحسب هو أن نفس الإنسان تنتهى بالموت ؟

وبعيداً عن هذه الحياة الأخرى البشرية ، فعندما نتحدث عن « القيم الجوانية » -- مثل الجمال أو الصدق ، معنوية أو مجسمة -- نجد أنها ليست أقل خلودا لأننا نحن الذين نتنفس هواءها كل لحظة سوف نتوقف عن التنفس فيما بعد . وبينما نحن على قيد الحياة فإن بهجة القيم تبقى فى صورة جزء من قدرنا الخاص ، ثم إن حقيقة قدرتها على الخلود تجعل منا مسهمين ، خلال أجلنا القصير ، فى تحررها من الحدود . وبهذا الاعتراف ، يميل الواقعيون والصوفيون إلى التقارب فى قبول نهاية الطريق المرئية .

والمزاج الحديث فى أوضح صور طبيعيته لا تنقصه الكفاية ليقوم الإنسان المتحرر بعبادة « كل ما يستطيع أن يلمح فيه الكمال » ولعل مكانة مثل تلك العبادة هى الأعظم لتقبلها عن عمد حالة التناهى ، وإمساكها بالخلود وكأنه فى حالة عبور ، أو حتى فى حالة خروج وانصراف . أما فيما يتعلق بالعقل الدينى فإنه يعترف فعلا بوجه عام اليوم بهذه القدرة البشرية الطبيعية على السمو بالنفس باعتبارها جزءا منه . ومن غير أن يقصى فكرة الخلود ، فهو أقل ميلا إلى التمسك بتلك الفكرة كتسليم ضرورى بالحياة الخلقية . فالناس يستطيعون أن يعيشوا من أجل الخير الدائم من غير أن يتطلبوا دواما لأنفسهم .

* * *

---

(١) مغامرات الآراء . ص ٣٧٣

وما إن يكف استمرار الحياة بعد الموت ، والمصير المستقبل للروح يوم الدينونة ، عن أن يكون نقطتى الارتكاز الكبيرتين فى المطلب الدينى ، حتى تشيع وجهة نظر ، لا تتصف بالإنكار والسلبية ، ولكن قل بنصف الإيمان ، إذ هى تصريح تقليدى إن هو إلا منتصف الطريق إلى مذهب الشك ، الذى يتجه إلى اختراق النسيج الكلى للرعاية الدينية .

ولهذا المأزق الحرج ، أو غسق الإيمان الذى يبعث على الضيق ، شجنه العميق ، الذى يؤثر بوجه خاص على نوع الخدمات التى تقدم للموتى . وينشأ هذا الشجن عن الطبيعة المزدوجة لرعاية الطقوس التى قد منحتها المجتمعات البشرية من قديم الزمان لحادثة التخلص من الموتى . وكل طقس من هذه الطقوس هو بادئ ذى بدء تعبير عن المشاعر ، وبهذا الوصف فهو حاجة خلقية . وفى الوقت ذاته ، يتشكل التعبير بأسطورة سائدة فيها قناعة نظرية . والأسطورة فى ذاتها وضع اجتماعى ، لا تطرح كنظرية تتطلب أو حتى تقبل دفاعا معقولا : وإنما هى حامل للانفعالات الجوهرية من حزن وامتنان ، وتكريم ، ورجاء ، وبهذه الصورة فهى تتوقع القبول العام الذى يصاحب الامتثال .

وبالرغم من أن العالم المتمدين قد ذهب بعيداً تجاه التمييز بين حرفية المعنى والرمز ، إلا أن شيئا من الموقف القديم لا يزال باقيا . وبالرغم من أن المعنى الكلى للطقس الدينى يغمر كل ما يتضمنه من نظريات ، فإن مسألة الحقيقة ، التى يلازمها الآن تصميم أكثر حدة ، تستمسك بحاجتها اللاشعورية . وإذا لم تلق التصريحات والتأكيدات المتضمنة قبولا ، لظل الانفعال نفسه منقسما ، وافتقر إلى تكامل واضح . ويشكل هذا الصراع الداخلى صورة فريدة من المعاناة العقلية الخلقية .

* * *

ولنعر هذه المعاناة التفاتا واعيا ، لأنها تحمل دليلا واضحا على أن اللاأدرية فيما يتعلق باستمرار الحياة ليست هى الكلمة الأخيرة . فحقيقة أنه توجد هنا مشكلة لا تنطمس خاصة بالحق الداخلى تدحض فى دقة الرأى الخاص بتحليل

معنى الكلمات والتراكيب والذى ينادى بأنه ليس هناك حقيقة يمكن أن تحرز. ولا يحدث هذا إلا لأننا نعرف أن هناك حقيقة وصدقا فى الحالة التى فيها يتمكن أدنى شك يثيره خداع النفس المريح من إعتام الصفاء الذى يتميز به أى انفعال قوى حاد!

وفى هذا الضوء. **تصبح العقبة عونا** لعملنا الفكرى. فنسترد اعتقادنا بأن لقضية العقلية الفلسفية لها أهميتها وأساسها التجريبيان.

– ٢ –

العقبة الناشئة عن دراسة علم الإنسان

إن عصراً مثل عصرنا وقد غمره إنتاج قرنين من الدراسة الجادة للأجناس البشرية لا يستطيع إلا أن يجد نفسه حائرا بثرواته وسط الأساطير الشعبية الخاصة بالحياة الأخرى . وإن نفس الوفرة فى الصورة المقدمة فى شكل استعارات لمادة الإيمان تنزع إلى الحط من ثبات وصحة أية واحدة منها .وفى رأى الكثير من العقول المعاصرة ، فإن أسطورة الغصن الذهبى وما صاحبها وما خلفها قد ختمت كل الصور الممكنة لمفهوم العالم الآخر . أما مذاهبنا المعاصرة ، فبالرغم من أنها أصبحت تلازم الصمت ، فإنها تحتفظ بقربها من الصور الخيالية البدائية والسامية ، التى لا يجد أى جزء من تخيلها تفسيرا فى التقدير الواعى الرشيد . وفى الوقت ذاته ، فإن الدين المعاصر ، وهو أم نظريات الطريقة العلمية ، لم يوفق حتى الآن فى تقديم بديل : فالشعر فى سفر الرؤيا يظل مصونا بولائنا لجلال صورته الرمزية . ولعل على الفلسفة أن تأخذ على عاتقها حمل العبء والقيام بمخاطرة إدخال حرفية المعنى إلى متاهة التأمل المحيرة ، فى حين أن الدراسة العلمية للأجناس البشرية ترضى بجمع أخيلة الجنس البشرى . وهى كعلم لا تصدر حكما على صحة ما تحصل عليه هكذا .

ومع هذا ، فلعلم الأجناس البشرية مسئولياته أمام علم الاجتماع وعلم النفس ، وكذلك أمام الانطباع الموجز الذى تتركه خزانته من الحقائق ، التى يصعب فضها باعتبارها مخزنا مليئا بحماقة البشر . وللأساطير والطقوس المرعية وظيفة ، وإلا ففيم عالميتها وشمولها ، وإصرارها المشوب بالتضحية ، وإجماعها الضخم على الهدف ؟

وإنى لأسلم بأنه ليس فى وسعنا أن نرفض هذا التحدى الباهظ لنهائية الموت وكأنه شىء فاحش فى جوهره ، إذ يصبح أحيانا إسقاطا خطيرا للغاية من المصادر

المادية للمعيشة ويكتشف ليبرت ، فى كتابه قصة الثقافة « وظيفة اقتصادية لهذا المصرف : فهو كامتداد لعمل الخير فى الحياة يتطلب ، ويولد عادة الإنتاج الزائد ، وهكذا يؤدى إلى قدرة على الادخار – وهذه صورة للاهتمام الممكن بتاريخ رأس المال ! ولكن النقطة الجوهرية أقرب بالتأكيد من السيكولوجية العلنية المجاهرة للمساهين : فالإنسان حتى فى فقره ، مطبوع على بلوغ درجة من السخاء تتفق مع الموقف وذلك لكى يصون من الفناء الماحق – بمعونة قوى العالم المسيطرة – شيئا من أفضل ما رآه . والموت يحدث (أو سوف يحدث) : والإنسان لا ينازع هذه الحقيقة : ولكنه يفكر فى أن يشيد دواما وثباتا وسط التغيير ، كدليل على الأقل لما يستحق أن يدوم ، وما يعتبر أنه دائم » .

وإلى هذه الجدارة بالدوام ، وهذا « الذى ينبغى أن يكون » قد وجهت مناقشاتنا السابقة العناية ولفتت النظر . وخلال كل ما جمعته دراسة الأجناس البشرية من أوهام وأخيلة نفطن إلى هدف جلىّ ، يقوم على فرض لا سند له بأن هناك نوعا من الرباط الخفى بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن .

وجدير بالملاحظة أيضا ، أن فى هذه الأحكام التى أصدرها الإنسان عما يستحق الدوام ، لم تعقه أشكال نسبية مثل تلك التى بين تقديراته الشخصية والتقديرات المقدسة : ومن وجهة النظر الصريحة البسيطة الخاصة بالنسبية على أوسع مدى لها فى التقديرات الشخصية للقيمة الذاتية ، فقد افترض الإنسان أن له القدرة على بلوغ نهاية مطلقة . (ولى ملاحظة عابرة هى أن هذا الفرض ، الذى يجعله علم الأجناس البشرية يبدو خطرا للغاية ، لا يمكن تجنبه فى أى دين يعتقد بأن « الله خير » ، ويتضمن أننا نعرف – بعد خطر الانحراف – ما هو « الخير » . وفى المسيحية بوجه خاص ، فإن القرابة المؤكدة بين طبيعة الله كأب وطبيعتنا لا يمكن أن تعنى شيئا سوى أنه فى داخل إطار أحكامنا القيمية يوجد عنصر العالمية والشمول . فخيرنا لا يمكن أن يكون شر الله ، ولا العكس بالعكس : وإلا أصبح التعبير هزءاً وسخرية . ولذلك ، فما نعتز به من أعماقنا

أبلغ إعزاز ، يجب أن يعتز به – وما هذا إلا مادة ذلك الإيمان ، وبنوع أقل بتا ، أزعم ، أنه مادة كل إيمان .)

ومما لاشك فى صحته أن الإنسان قد انتقل فى يسر بالغ مما يعتبر أنه يكون إلى ما هو كائن . ويظل فى الإمكان أنه خلال هذا العصر بطوله وخلال نشرة التحدى فى أنحاء الكرة الأرضية ، قد ارتفع صوت بصيرة ، تتطلب دفاعا منطقيا وتستطيع القيام به . ولكن هنا يندمج تيار دراسة الأجناس البشرية الذى يحمل نصف الإيمان السائد اليوم مع تيار يتفرع مما وراء طبيعة التدفق والتغير ، ألا وهو الاعتقاد بأنه فى عالم الواقع والحقيقة لا يدوم شئ – فالأشياء جميعها تجرى وتتدفق ! وهذه عقبة ثالثة حتمية أمام فكرة خلود ممكن .

– ٣ –

فلسفة التدفق أو السبيل

خلال العشرين السنة منذ بدأنا مناقشتنا الأولى لفلسفة التدفق وعلاقتها بالمصير الإنسانى ، تقدمت العلوم الطبيعية ، جنبا إلى جنب مع الفلسفة ، خطوات تجاه إجابة هذا السؤال ، « ما هى مظاهر الكون المادى التى يستمر تغيرها ، وما هى المظاهر التى تتميز بدوام معين ؟ »

ليس هناك واحد من المفكرين الذين نقرن أسماءهم بفكرة التغير كحقيقة عقلية فلسفية أولية – من أمثال بيرجسون ، وألكسندر ، وديوى ، وهوايتهد – أقول ليس هناك واحد منهم يستغنى عن كل أنواع الثبات والاستقرار . إن منطق التغيير يمنع إقامته كأساس صخرى صلب للفلسفة – أليس هذا العرض مناقضا لنفسه ؟ فإذا كان التغيير رئيسيا بالغ الأهمية ، فلا ينبغى أن تكون هناك قاعدة صخرية . بل وأكثر من ذلك ، فيجب أن يكون التغيير محددا (وفى سبيل الحصول على مثل من الدرجة الأولى لما لا معنى له ، فلتحاول أن تصور لنفسك تغييرا غير محدد) ، فللتغيير نسبة محددة ، واتجاه من المحتمل أن يتشكل فى صورة « قانون » للتغيير . ولعل أكثر تطورات القرن الثورية فى النظرية هى المعادلة البسيطة التى تضع حدا لمفهوم المادة كجوهر لا يتغير ، سواء فى صورة اتحاد ذرات أبدية أو فى صورة « كتلة » ، وهذه هى المعادلة : الطاقة حاصل ضرب الكتلة فى مربع سرعة الضوء . ($E = mc^2$) .وعلى الرغم من ذلك فإن تلك المعادلة تحوى « ثابتا كونيا » ، وتتلاءم تماما مع « بقاء » مطلق لنوع من وظيفة الكتلة + الطاقة . وكذلك يلجأ فلاسفتنا ممن ينادون بالتدفق إلى أنواع معينة من الثبات والاستمرار لتحفظ المعنى الدائم لفلسفاتهم ، ومع ذلك فإن تلك الأنواع من الثبات والاستمرار إما أنها بذواتها نسبية – موازنات عابرة بين التغيرات – وإما أنها صورة خيالية أكثر منها واقعية ، كما هى الحال فى ترتيب هوايتهد

« للكيانات الدائمة » . ويظل الواقعى ملائما مستمرا ، وهو كذلك ، كما يرى لوك ، « زائل مستمر » .

وما اهتمامنا بمصير الأشخاص إلا اهتمام بالواقع – الذى لا يستغنى عنه بدوام مكتشف سواء لقوانين التغيير أو للمثل العليا والصور الخيالية . والتسليم بأن كل ما هو واقع ملموس قابل للزوال هو موقف يتلاءم بشكل أوضح مع الطباع السائدة . وعلى الأقل ، توجد فى قطاعنا العالمى ، شهوة بينة لزوال ما يتعلق بأحوال المعيشة . فلنرقب السرعة الفائقة نسبيا التى تبطل بها طرز الأزياء ، والمطالبة الجنونية الدورية بنماذج وصور جديدة يقدمها المنتجون باسراف مادى مفزع ، وما هذا إلا استمتاع جلى بالنبذ والزوال مصحوب بثورة التعديل الجديد والنظرة القادمة باعتبارها جوهر الاهتمام بالحياة . وإن سرعة الملل ، التى يعبر عنها ، مثلا ، بالتعصب ضد التكرار فى الموسيقا (ديبوسى وأتباعه) لتتضمن نفوراً اختياريا من الدوام ، وولعا بالتغيير من أجل التغيير نفسه . والفلسفة الحقة يجب بالضرورة أن تحتفظ للجدة فيها بمكان شرف ، وإذا كان الذوق الحالى صحيحا ، فيجب أن يبرر نسيانا سريعا وضخما ، كشرط ضرورى للشوط القادم ، وهو يتضجر من الثقل المعوق للمتع الماضية ، بل ويتضجر حتى من الولاء . فالمدنية التى تنمو وتتسع يجب أن تكون مستعدة للهدم ، ولندع الماضى الجليل يداً بيد مع الماضى المهمل البائد ، يدفنان موتاهما . وهكذا فمن الملائم لروح العصر أنه ينبغى أن يغفل نوعا المادة اللذان نادى بهما ديكارت ، وهما الذوات المفكرة وأنواع الفراغ الممتدة المليئة بالهيولى ، وأنه ينبغى أن تدوم نظريته (المتناقضة) بأن الله يعيد خلق العالم من لحظة إلى أخرى – مع الحذف الممكن للاهوت الخالق -- باعتبار هذه النظرية استقبالا دائما فى مناسبات جديدة لجزء من القوة الواقعة على تكوين تشكيلات زائلة .

وبالرغم من أن هذه الفلسفة الفنية وغير الفنية الخاصة بالتدفق والتغيير تكون عنصرا حقيقياً خالصا فى روح العصر ، فإنها فى ذاتها ليست وجها عابرا : فهى تقوم على تدبيج ثابت صحيح يشترك فيه الجميع ولكن ما يهمنا أن نلاحظة هنا

أساسا ، ونحن نتقبل التغيير الشامل ، هو النفع الذى يعود على الجنس البشرى من كل ما يظهر أنه دائم فى العالم ، بالرغم من طبيعته الخداعة . فالمسلة فى الحقيقة شبه دائمة وما بناؤها كله إلا هدنة للعطب الذى يدب فى الشكل ، وهو واحد من بين تغييرات لا عد لها يسببها توازن متحرك هش . ولكن النجاح الجزئى ، لعزم الروح البشرية ، فى الانتفاع بذلك العطب المتأخر الذى يصيب الشكل فى دعم صورة خادعة للدوام - أقول إن ذلك النجاح الجزئى الذى عقد عليه العزم ليس جزءًا من الحقيقة أقل شأنا من العطب . ومثل ذلك التمرد على التدفق الكلى هو على الأقل جزء من معنى « التاريخ » - وإننى أميل إلى القول بأنه جوهره ، فهو يبين على الأقل أن الجنس البشرى يعرف ما يعنيه « بالدوام » . ولكن من أين حصل على ذلك المعنى ؟ وأية خبرة تعطينا هذه الفكرة ؟

وهذه الرغبة فى خلق الدائم الباقى ، والتى تعود مراراً وتكراراً إلى تحديها العاطفى الخاسر للزمن والتغيير ، هى بذاتها تعبير دائم عن وحدتها الذاتية ، المقدر لها أن تحتل مكانا خاصا بها فى البناء المتغير للحادث ، خلال عنايتها بوحدات ذاتية مثل وحدتها . فلم ينبغى ، فى تصويرنا الكامل للعالم ، أن نعطى الأسبقية لعمليات التحطيم والتفتيت التى تكتشف دوما ، فى حين أنه إذا فشلت إحدى غايات الإنسان أو أعماله وتكون قريبة من الدوام ، فإنها تخلف غايات وأعمالاً أخرى لا حد لها - كما هى حال المدن ، دائمة العطب ، فهى كما كنا نقول ، تتهدم دائما حتى قبل أن يصيبها العطب ، وقبل أن يعاد بناؤها - وذلك امتثالا لوحدة الهدف الثابتة التى تخضع العملية فى إصرار لنفسها ؟

ومما لاشك فيه أن ثبات الهدف هذا مسألة شخصية ، وبوصفه هذا فهو ليس كافيا بذاته أن ينقض ما وراء طبيعة التدفق كصفة يتميز بها الواقع ، إلا إذا كان الهدف نفسه أحد عناصر الواقع . وإن محاولة الإنسان العامة الشاملة ، والعقيمة على وجه العموم ، لبناء شىء لا يزول ، يمكن أن تعتبر دليلا تجريبيا على أن التدفق هو السيد المسيطر ، والهدف - وعلى الأقل الهدف الإنسانى - هو لعبته . فلو أننى اعتبرت هذا ، كما أنا فاعل الآن ، دليلا على النقيض التام ،

لكان للهدف الإنسانى بفرض لم يتم إثباته ، نصير موضوعى فى طبيعة الأشياء ، بل وأكثر من ذلك لكان تحليل التدفق والتغيير أقل من أن يكون نهائيا على أساسه الموضوعى الخاص به . وفيما يتعلق بهذه النتيجة فلأعرض بعض العلل والاعتبارات .

إن ما يمكننا أن ندركه توا هو أن التغيير لا يعرف إلا إذا صحبته فى الوقت ذاته معرفة بعدم التغيير فى القرينة نفسها . فالزمن نفسه لا يمكن قياسه إلا إذا كان لمروره نقطة بدء زمنية يمكن التعرف عليها . ولمثل ذلك الاثبات والتحقق ، لا يمكن الاستغناء عن **الذاكرة** ، فبعيداً عن الذاكرة ، ليست للماضى أية معالم طريق . وعن طريق **الذاكرة المسجلة** ، وهى تدبير بشرى بحت (بالرغم من استخدام الآلات التى ، تحول الزمن إلى معالم فضاء معاصرة ، ثم لا تستطيع هى أن تفسرها) ، يأخذ الماضى فى التراكم ، وتشكل مراحله مستويات حسابية لتقدير قيمة التغيير . أما الحاضر ، وهو يعى الآن ويشعر بحالته الثابتة المقارنة ، فيصبح لأول مرة شيئا جديداً نوعياً واضحاً . وفى عبارة أخرى فالشىء الجديد لا يمكن وجوده ، بالنسبة لوعينا ، إلا بمقارنته بماض له ذكرى أو سجل يفترض ثباته . وعلى ذلك فحالتا التغيير وعدم التغيير التجريبيتان متماثلتان ، فهما موجودتان معاً فى القرينة المادية نفسها . وكل ما هو نسبى فى كل منهما ، شأنه شأن جميع حالات النسبة ، ينتسب إلى واقع تام . والبقاء يجب أن يغلف التغيير ، ليس فحسب بالصفة الخالدة التى تميز الأهداف المثلى ، وإنما كذلك بالحقائق الواقعية التى تميز الطبيعة المادية والتاريخ البشرى . ولنلق نظرة أخرى على التاريخ .

والتاريخ مليء بالأحداث ، أليس كذلك ؟ ومن ثم ، مليء بالتغييرات : وأكثر من ذلك ، فالإرادة البشرية فى التاريخ ، وهى تسجل ، ترفض أكثر بكثير مما تسجل ، قدرا غير محدود مما لا يمكن أن تعيه الذاكرة . أما العمل الإيجابى فى صنع التاريخ ، كما لاحظنا ، فهو عمل خاص بالتذكر والحفظ . فهنا ، وفى طقوس الموتى ، بذل الإنسان أتفه ما فى وسعه ليضطلع بوظائف

الاحتفاظ بالقيمة التى غالبا ما تنسب إلى الآلهة . وخلال هذه المحاولات حدث نمو وتطور فى الفن والعلم والصياغة ، أو قل حدث تجمع لما جرؤت على تسميته « بما لا يمكن ضياعه أو فقدانه [١] » أو المكاسب الثقافية المستمرة ، ليس من أسرة إلى أسرة فحسب ، ولكنها تنتقل كذلك عبر الحدود من حضارة إلى حضارة . وهذا الحشد المتراكم من رأس المال الثقافى من المقدر له – إذا لم يحطم الجنس البشرى نفسه – أن ينهى الإيقاع الباطل لنهضة الحضارات وانحلالها .

وهكذا نتيجة لجزع الإنسان وقلقة لما يمر به ، بتغير شكل التاريخ باستمرار وبالقدر الذى تبلغه أية حقيقة من الدوام ، أو يبلغه أى فن ، يهيأ أساس دائم – ولا أقول « للتقدم » – فهو ليس للتقدم فحسب – وإنما كذلك لشىء أكثر أهمية وأعمق معنى ، هو تقدير الذات الدقيق للأشخاص والحقب ، وبعد سحيق من أبعاد الوعى الذاتى البشرى – وليس هو بالعمل الهين ! أما السجل التاريخى نفسه ، باعتباره بيانا كامنا متحدا بأدوار الذاكرة يزن زيادة بالغة عن أية قدرة عقلية واقعية ، فلا يقدر إلا على شريطة أنه يعتبر نفسه دائما واقعيا ! فالتاريخ ، الذى يسجل الزائل الوقتى العابر ، هو شىء دائم من باطن التغيير .

وبالرغم من كل النجاح الشهير لهذا الهدف الدائم ، وهذه الرغبة فى تحويل الكنز البشرى إلى خزانة متزايدة ، فإنه يجب علينا أن نعترف بأن ما يمر ولا يمكن الاحتفاظ به بأية حالة هو الأكثر – الأكثر من غير ما حدود . أما فلسفة التدفق ، فمهما تكن ناقصة كدراسة عقلية ، فإنها لاتزال تمثل عقبة كأداء أمام فكرة الخلود الشخصى . وفى واقعية عادلة وهائلة ، تسكب ضوءها البارد على مجال غير محدود من النسيان : وبعيداً غاية البعد عن النكبات والخسائر ، والزلازل والحروق ، وإطلاق القنابل ، هناك نشاط هادىء ولكنه أكثر فتكا هو نشاط اختيار ما يمكن الاحتفاظ به ، من وجهة نظر القدرة المحددة ، لا على

---

(١) و . ا . هوكنج ، فى كتابه The coming World Civilization بحث ٣ ، « بناء التاريخ » The Structure of History

التخزين فى سجل ، وإنما على العناية البشرية . فنحن سوف نبيد فى النهاية الخطابات القديمة ، غالبيتها ، حتى ونحن نذرف الدموع . وذلك لأن البشرية لا تستطيع أن تعيش حاضرها ، وتنتقل إلى مستقبلها إلا على حساب النبذ والتنصل ، مع استخدام حقها المدهش ، الذى هو نصف واجب ، حقها فى النسيان .

فهل هناك ، إذن ، أى قانون للحفظ والصيانة أعمق من هذا ؟ وإذا كان من بين الأشياء التى نعتبرها عديمة الحياة يوجد الحفظ الدقيق الكمى للطاقة أو قوة الحركة أو الكتلة ، أو لأية وظيفة تتصل بهذه ، وهى التى عرفها جاليليو أولاً فى تجاربه على الأجسام الساقطة كحقيقة داخلية معينة خاصة بالطبيعة ، فهل العالم أقل عناية واهتماما بعناصره الحية ؟ لقد آمن الناس طويلا بشرعية طبيعية خاصة بما هو دائم واع تكون للأعمال بوساطته آثارها الدائمة ، سواء عن طريق نوع من قانون الكرما (وهو اعتقاد بوذى بأن حالة الإنسان مرتبطة بحياته السابقة) ، أو عن طريق القوى المحركة الداخلية لمجموعات اجتماعية باقية . ويتحدث هوايتهد عن « خلو موضوعى » فى داخل إطار النص التاريخى ، الذى به تهب كل مناسبة عابرة ، أو كل حياة شخصية ، الآثار الاختيارية إلى مناسبات متعاقبة [١] ومع ذلك فهنا أيضا ، يحمل النشاط الاختيارى الخاص « بالإدراك » كل ما يمس الانتباه ، والميل ، والذاكرة . كما أن « البصيرة الأساسية التى تدرك الدوام فى تدفق والتدفق فى دوام » [٢] ، فى صورتها المعنوية المجردة ، تستمر فى المطالبة بالإشباع والاقتناع ، كما لو كان فى طبيعة الأشياء نوع من الحق المطلق الذى لا يفنى كاملا ولا يضيع كالتموج الخفيف المتضائل فى بحر لا نهاية له . ولكنه يثبت فى صورة مشكلة ، وتلك هى مشكلتنا .

وتنفذ المشكلة إلى أعمال قضية ما وراء الطبيعة والمادة ، فلماذا يوجد أى اهتمام أو أى مهتمين ، وإذا كان هناك سبب وعلة صورية كذلك لوجودهم – فلماذا

---

(١) انظر : Processes and Reality ص ٥٢٧ . ص ٥٣٢ .

(٢) الكتاب نفسه . ص ٥٢٦ .

يفنون ، ويكون فناؤهم مطلقا . ولا يبقى أمامنا إلا إمكانية أن الرغبة البشرية فى الحفظ والبقاء ، وهى إرادة فعالة جزئيا فى داخل إطار التاريخ ، قد تكون رمزا لقوة حافظة مطلقة ، تكمل التحطيم المفجع للعمل البشرى ، الذى هو شرعى ومدقق نحو الصفة الذاتية كما أن الطبيعة شرعية ومدققة نحو مستودع الحقيقة الخاص بها .

وهكذا فإن العقبة الثالثة والمريعة إلى أبلغ حد ، تلك التى تتعلق بفلسفة التدفق ، القائمة على أساس عميق من الحقيقة ، تعيننا فى تحديد قضيتنا النهائية . فلننتقل إلى التحليل العقلى .

الجزء الخامس

نسبية الموت [1]

(١) عنوان المحاضرة التى ألقيت عن الخلود فى بيركلى ، كاليفورنيا ، فى يناير سنة ١٩٤٢ . وكانت هذه المحاضرة فى جزأين : (١) هل الخلود مرغوب فيه ؟ (٢) وهل الخلود ممكن ؟ وقد عولج هنا الجزء الأول فى الأجزاء من ١ – ٣ من هذا الكتاب ، أما الجزء الثانى فقد زيد متخذا شكل المناقشة التالية الآن . أما صيغتها الأصلية فقد ظهرت فى ٤ ديسمبر سنة ١٩٤١ فى « مجلة الفلسفة » تحت عنوان : « مباحث تقييم فلسفة عقلية مثالية باتباع طريق جديد » .

الأبعاد

أمامنا حملة مباشرة على قضيتنا النهائية ، هل استمرار الحياة الشخصية بعد الموت ممكن ؟

وسنتناول لفظ « شخصي » حرفيا ، بمعنى تحقيق مستمر للوعى الذاتى ، مصحوبا بعناصر الذاكرة ، والسؤال ، والهدف . وهذا يتضمن أننا سوف لا نناقش إمكانية الخلود البديل ، الذى غالبا ما يقدم كبديل للخلود الذاتى . والخلود بالنقل والتحويل – ومعناه التقاط الآخرين للحافز ، والعلل ، والأعمال الخاصة بالحياة التى تنقضى – هذا الخلود المحول لا يمثل أية مشكلة : فهو الوظيفة المستوعبة الحيوية الواضحة لكل مجتمع دائم . وهو حيوى كذلك لنظرة كل فرد ؛ فكل واحد من غير ما جهد شعورى ، يعيش منظور زمنه القادم ، سابقا أثره الخاص ، وهو يتخلل مستقبلا غير محدد . وقد يظهر للمتأمل أن هذا الأثر لا يحده الزمن ، فبالرغم من أن التموجات الخفيفة التى يكون قد صنعها تنتشر بسرعة انتشارا لا يمكن معه معرفتها ، فإنها تتميز بخلود قوة تحركها . فالبحار السبعة ، فى الحقيقة والواقع ، يجب أن تعى وتبالى بكل حصاة تلقىَ ! ومعرفة ما تستقبله الحياة المستمرة وقتيا مما يبلغه الفرد من قيمة ذاتية تزيد من معنى القيمة الذى تحمله الحياة العابرة المنقضية . فحتى عندما يموت الفرد ، فإن بهذا المسطح يكون قد عاش من قبل إلى الأبد ! ولا ينبغى أن يحقر من شأن الاهتداء الصادق إلى القيمة المتضمنة فى هذا . وبوصف الخلود الموضوعى ، بديلا ، فحسب ، فإنه يفتقد لب اهتمامنا الحالى ، ألا وهو الذاتية المستمرة للنفس الفردية .

ودعونى أذكر أيضا أننا لا نتحدث عن الخلود الممكن « للروح » بوصف أنها تختلف وتتميز عن الجسد الزائل . فهذا الجسد يختفى إلى غير رجعة ، وتذهب معه كل القدرة على الاتصال خلال التأثير الراهن بالجمع الموجود على قيد الحياة من شركاء فى البشرية . وبالرغم من ذلك ، فبدون الحالة الجسدية فى شكل ما لا يمكن أن تكون هناك معيشة شخصية . فالوجود ، بالنسبة لشخص ما ، يتضمن

وعيا بالأحداث فى زمن محدد – أو قل استمرارا للمفردات والتفاصيل ، وليس اندماجا فى العموميات أو فى الواحد المطلق . ولا يهمنا الآن سوى هذا التفضيل وهذه الزمنية . ومن الواضح أن هذا الاهتمام المادى هو الذى يخلق لنا مأزقا جذريا إلى أبلغ حد . وتفسيراً تلقائيا إلى أبعد مدى للحقائق باعتبارها دليلا على الخمود والانتهاء .

وبقدر ما يدعى المجموع البشرى أن له ما يخصه داخل إطار الزمن ، يوجد فناء ذاتى لا ينفصل عن الزمن الذى ندعى أنه يخصنا . وبالموت ، يضرب الفناء بجذوره فى الأعماق ، ويبلغ العمر بكل تأكيد نهايته . وصحيح أن الفناء ليس تاما مطلقا . فالمادى بكل دقة هو الذى لا يفنى – إذ تحتفظ المعادلات الكيموية والديناميكية بكمالها وصحتها . ولا يبقى التراب ترابا فحسب ، وإنما تبقى الطاقة طاقة أيضا . أما ما يفنى فهو حالة معيشة البناء والوظيفة ، أو التكامل العضوى والشخصى الخاص بالعناصر الثابتة . ويرتبط سؤالنا بهذا الفناء ، سواء كان مطلقا ، ينفذ خلال كل قوة من قوى الكيان الشخصى – وهو أكثر ما يكون قابلية للعطب خلال معجزته التى تنحصر فى تعقيده الموحد أو كان نسبيا ، كذلك ، يترك وراءه قوة أصلية نطفية من قوى الذاتية صحيحة لم تمس . وبهذا الفهم وفى هذا الاتجاه سوف أبحث نسبية الموت الممكنة .

وإذا ما أكدنا هذه الإمكانية ، كما أؤكدها ، فسوف لا يكون كافيا أن نعرف أن الخلود ممكن وإنما سيكون علينا على الأقل أن نبين كيف أنه ممكن . ويصطبغ سؤالنا شكلا بصبغة فلسفة كانط ، على الرغم من أن كانط ، الذى تساءل . « كيف تكون الخبرة ممكنة ؟ » فهذا يجب أن يكون سؤالنا . ولكن عبء البحث ثقيل . وهو بالأحرى كذلك لأن السؤال ، بالنسبة لكثير من المفكرين الجادين ، وبوضعه هذا ، يجاوز حدود الفطنة ، أو ربما حدود حسن تقدير خفايا الوجود المطلقة .

ونحن مدينون لهذا الموقف الذى يتجلى فيه احترام تكتم العالم بكلمة اعتراف وتسليم .

— ١ —

حقوق الخافية واللقانة

يغلب على ظنى أن معظم أولئك الذين يعتقدون اعتقاداً راسخاً اليوم أن الحياة مستمرة بعد الموت يفعلون ذلك على أساس اللقانة اللدنية ، من غير أن يجترىء أحدهم على التشكك فى أو الاستفسار عن كيف يكون الخلود ممكنا . ومنذ مدة مضت ، كتب إلىّ أحد زملائى من ذوى الميول العلمية يقول : « لقد آمنت منذ وفاتها (زوجته) إيمانا خالصا بأن وجودها لم ينته بعد بكيفية ما . فهناك عالم « أكبر » وهى تقيم فيه . ويبدو لى هذا مؤكدا . . إلى حد أنه لا يتزعزع بالعقل البحت المجرد . وإنى لأجد العقل يتلمس طريقه بلا تبصر وراء الخبرة ، هذه الأيام . . . ولقد تأثرت تأثرا بلغ من عمقه أن مجرد المنطق لم يعد يتبسط من عزمى بعد . . . » وكانت « الخبرة » كلمته ، وتتضمن إدراكاً مباشراً . كما أن الفيلسوف البولندى ، ونستنتى لو توسلافسكى ، نقلا عن وليم جيمى فى « طاقات البشر » ، كثيراً ما جزم فى خطاباته لى بأن الخلود بالنسبة له كان مسألة ثقة مباشرة وتأكد ، وقد اعتاد أن يسأل الآخرين إذا ما كانوا هم ، أيضا ، يستمتعون بهذه الثقة – كمقياس لبصيرتهم الوجدانية البديهية ، التى تسبق كل حجة ونقاش .

وكثيرون من ينبذون الحجة والمناقشة من ناحية المبدأ ، فإن الغموض الذى يحيط بالخلود له مغزاه الخاص وأهميته . « والحجاب » خيرٌ مفيد : فما هو محجوب مستور قد حجب لخيرنا . وكما يحسون ، فهناك فجاجة فلسفية معينة – لعلها فجاجة جمالية وخلقية كذلك – إذا ما حاولوا رؤية ما وراء الستار الذى أقامه الله وأقامته الطبيعة . وهكذا نجد أن إليزابيث باربت براوننج ، الثابتة فى إيمانها ، ثابتة أيضا وقاطعة فى معارضة كل من البحث والشكوى :

فى اعتقادى أننا نفعل مثلما يفعل الأطفال المتبرمون ، ليتنهدوا فيعتموا الزجاج

بما تلطخه أنفاسهم ويحجبوا السماء والمناظر الطبيعية عن أبصارهم . فهكذا ، واآسفاه ، فمنذ وضع الإله الخالق فاصلا روحيا بين هذين الشطرين ، الحياة الأخرى بعدنا ونفوسنا وهى فى ألم وضيق .

فإننا نفتقد مطمح النظر المأمول الذى نحن إليه مدعوون . . . ولقد آمن كانط نفسه بهذا الانفصال ، وإن كان على أساس مختلف . فأمسك عن التساؤل كيف يكون الخلود ممكنا ؟ لأن ما وراء الطبيعة ، فى رأيه ، لا يمكن أن يكون عملا علميا : فالخلود ليس مسألة معرفة وعلم ، وإنما هو مسألة ضرورة خلقية — أو « تسليم » . فالأمر الخلقى يدعونا أن نكون كاملين فى أمانينا وفى أعمالنا كذلك . ولما كنا نحتاج إلى زمن لا نهاية له لبلوغ هذا الكمال ، فإنه يجب علينا أن نسلم بالاستمرار المطلوب ، إلا إذا كنا نعتقد أن النداء الخلقى عبث باطل . وفى اتجاه متقارب ، لم يعتبر جوزيا رويس الخلود مسألة دليل علمى أو أمنية وإنما مسألة مطلب خلق معتدل بصير ، فعلينا أن نتمم عملنا الناقص ، وهو بلوغ الذاتية أو الشخصية التى نتوق إليها هنا . وهو يردد ، باستعاذة معينة ، إنكاره لمعرفة طريقة الوصول فيقول : إننى لا أعرف مطلقا ، ولا أدعى أننى أخمن ، ما هى العمليات التى عن طريقها تظهر وتتضح شخصية حياتنا البشرية ، سواء خلال محن كثيرة هنا ، أو عن طريق أكثر استقامة إلى التحقيق الفردى الشخصى والسلام . . . »[1] وهو لا يعرف إلا أن كياننا الذاتى يجب أن يجد تحقيقا وإنجازا : « أما السير أبعد من هذا فى طريق المستور الغامض فليس من شأن الفلسفة . « فلفظ » الغامض هنا يحمل مسحة من اللوم » .

وموجز القول أنه بالرغم من تلك القوة من قوى الفلسفة التى ، تبعا لكانط ، قد جعلت حدود معرفتنا العقلية الفلسفية تقف عند مطالب الواجب . فإن استمرار الحياة بعد الموت شىء **ينبغى أن يكون** : وبالنسبة لهذه المطالب ، « فهذا هو كل ما نعرف ، وكل ما نحتاج إلى معرفته . » وفى الحقيقة لو خير

---

(١) The Conception of Immortality ص ٨٠

كانط ، وفختـه ، ولوتز لترددوا فى استخدام لفظ « المعرفة » فى هذا المقام : فالإحساس بالواجب عندهم فريد فى نوعه ، ويصدر تأكيد يتميز عن المعرفة ويسبقها .

وإنى ، مع ذلك ، لأشير إلى أن البقاء قضية تجريبية للغاية لمن يبقى حيا ، ولنا على ذلك نحن الذين نتأمل البقاء : فمهما يكن الدليل صعبا ، فإننا لا نستطيع أن نستبعد تقدير الحقيقة من علم ما وراء الطبيعة . وللواجب نفسه فروضه التجريبية ، ولا يصدر مطلبه من فراغ . فلنلاحظ إذن ما يلى :

« الواجب » دين ، والمدين به من يستمتع « بحق » ولا يمكن ألبتة أن يكون بمفرده ، حتى ولو كان وحيدا للغاية ! فالعناية المصحوبة بالجهد والكد التى يبذلها عامل فنان فى إصرار للانتهاء من قطعته الفنية قد تكون – وفى ظنى أنها يجب أن تكون – مفروضة من نفسه على نفسه : فقد يحدث نفسه قائلا ، « أنا هو الشخص الوحيد الذى فى وسعه أن يحكم متى يتم وينتهى هذا العمل . » وبالرغم من ذلك ، فإن مستوى حكمه ، حكمه الخاص بدقة ، هو نقيض الانفراد . فهو ، أشبه ما يكون بعمل اميلى ديكنصن المنفرد ، استئناف أو تحول من الأحكام غير المعصومة التى يسهل الحصول عليها إلى حكم صحيح ، لا يمكن الحصول عليه فى التو والساعة ، ولكنه ليس تسليما مجرداً . وذلك المستوى ، وهو أقرب ما يكون من حقيقة العالم المكتشف ، عالم شامل : فالفنان ، مثله مثل العالم ، يعرف أن عالم أعماله عالم مشترك عام . وعندما يعمل لنفسه ، فإنه يعمل للجنس البشرى – الجنس البشرى الذى يحكم بحق فى زمن مستقبل ما . وفى هذا الشمول المحسوس ، كما هو الشأن فى تأكيد كيلر للتأييد « سواء صدر من المعاصرين أو من الخلف لا أهتم » ، توجد صحبة وطيدة ضمنية . وبالنسبة لهذه الصحبة ، وهى عامل – الأنت كلى الوجود فى الخبرة جميعها ، أرى أن **الواجب هو** رد **واستجابة** . وبالرغم من أن محاولة جعل الواجب مصدراً أصليا للتأكيد فيها جرأة ، إلا أنها قلب للنظام الواقعى ، فهناك

أولا شيء **نعرفه** – كأن الواجب دين عليه – ثم بعدئذ شيء **ينبغي أن نعرفه** .[1]
وبهذا المفهوم ، الذى يظهر بوضوح فى هذا القرن الذى نعيش فيه ، يصبح علم ما وراء الطبيعة لتوه **تجريبيا** ، ومسألة خبرة بتأكيداتها الأولية . ويصبح « الحجاب » مفهوما إلى حد : فمعرفتنا الأولية « بالواقع » الذى علينا أن نتعامل معه دائما ، هى فى العادة **وعى ناقص ليس** لبعده السحيق ولكن لوجوده الدائم . وإن نوع المعرفة التى يسميها برجسون وهوايتهد « بديهية » إن هى إلا الصوت الذى يصدر من وقت إلى آخر عن هذا الوعى الدائم غير الفضولى . وبإدراك ما يتميز به ، فمن الممكن إلى حد ما أن يرفع الحظر ، المفروض بشدة بالغة على كل من عاطفتنا واتجاه كانط فى الفلسفة ، وهو حق الاعتراض الذى تظلله المعرفة الواعية على قضية الخلود .

وإنى لأشعر شعورا قويا بالحق المطلق للغموض فى كل ما يمون تركيب العالم وبناءه . ولقد أدى جبرييل مارسل خدمة توضيحية باختياره لفظ « الغموض » لنوع القضية التى تصبح فيها الذات الباحثة جزءاً من المادة اللازمة لبحثها الخاص ، مفرقا بذلك بين هذا اللفظ وبين كلمة « مشكلة » التى تدل على تحد للمهارات التى تلائم العلوم والفنون والصناعات : ومثل ذلك الذكاء ليس له دور فى قضيتى الموت والحياة المستمرة . وعلى المرء أن يتحرك فى هذا المضمار تخالجه رهبة معينة ، وكأنه يتحرك بين خطرين : خطر تبرير ما يفوق أدواتنا التى نستخدمها فى التحليل ، وخطر الاستسلام لغير المعقول – وهى أبحاث استسلام ترتبط بمسئوليات الفكرة . **والبديهة أو البصيرة ليست غير معقولة** . فإذا كانت صحيحة على أية حال ، فإنها تتضمن دعوة إلى التفكير – إذ أن لها موعدها مع العقل ، ويجب أن تجعل ترحيبها خيرا من أكمل وأوضح صورة يمكننا خلافا لذلك أن نعد لها كمصير للروح .

---

(١) « الإرادة الأخلاقية هى نتاج الوعى بحقيقة المخلوقات والكائنات . وليس الولاء هو الذى يولد الحب . وإنما الحب هو الذى يولد الولاء . . . فالحب . . . والجمال اكتشافان وليسا مطلبين : فنحن لا نستطيع أن نسعى وراءهما ، ولكننا نكتشفهما » من مجلة الفلسفة ، عدد فبراير ١٩٥٦ ، ص ٦٤ .

وإلى أى مدى ، إذن ، تكون البصيرة جازمة ؟

فإذا ما صممنا ، على النقيض من برجسون ، على أن البصيرة معرفة لا تناقض تفسير المدركات ، ولكنها تتطلب أن تحتسب فى وحدة مع بقية معرفتنا ، أفلا يكون من المؤكد أن لهذا التعبير الإدراكى الكلمة الأخيرة ؟ وبالرغم من أن أحداً لم يعالج مشكلة الخلود بعناية فنية مؤثرة أكبر من هوايتهد ، فإنه عندما يعرض قضيته عرضا كاملا ، ثم يثير السؤال القائل : « وما هو الدليل . . . ؟ » فإنه يصرح قائلا : « إن الإجابة الوحيدة تنحصر فى رجع فعل طبيعتنا الخاصة إلى المظهر العام للحياة فى الكون » ، أى إلى بصيرة الجنس البشرى العامة . ويختتم المناقشة بإنكار مؤكد للاعتماد الأساسى على التحليل : « فالمنطق ، باعتباره تحليلا مناسبا كافيا لتقدم الفكر ، إن هو إلا زيف وتلفيق ، فهو أداة فاخرة ، ولكنه يتطلب خلفية من الإدراك والتحيز » .والتحيز ، فى ظنى ، بديهى .

وكيف لنا أن نفهم هذا الالتجاء النهائى – المتناقض ظاهريا وإن كان مميزا منعشا – أقول كيف لنا أن نفهم التجاء عالم المنطق العظيم إلى سلطة وحكم البديهة ؟ وإنى لاعتبرها مسألة حكمة بسيطة خاصة بفلسفة المعرفة والمنطق . وإن توقع ذلك الإحساس فى أثناء البحث عن الحقيقة ، وهو الذى يستطيع وحده أن يصل إلى المرحلة التالية من التبصر النافذ فى هذا الأمر ، يكمن فى الاعتقاد غير المثبت بأن القضايا المطلقة لها مقبض بسيط ، وأن هذا المقبض البسيط يبقى خلال تفكيرنا كمرشد ، وفى نهاية الأمر كاختبار للصحة والثبات . كما أنه يرتبط بعدالة العالم – وبأخوة الجنس البشرى – لدرجة أن كل ماله معنى وأهمية بالنسبة للمعيشة يدخل فى نطاق الإنسان العادى ، فى صورة بديهية أو بصيرة . والبديهة ، كوعى ثابت للواقع ، ورد فعل له ، هى علاقتنا التجريبية المباشرة إلى أبعد حد بالعالم ، بل هى العلاقة الأكثر شيوعا ، والتى لا تلين لها قناة إلى أقصى مدى . وهى لا تسبق تفكيرنا التحليلى فحسب ، ولكنها ترتد كذلك بعده مصحوبة بالسؤال ذى السلطة ، « إلى أى مدى يمكن فكرك أن يقر بفضلى ؟ »

وهكذا نجد أن السلطان متبادل ! فمن غير البصيرة يصبح الفكر شاحبا ، ومن غير الفكر تصبح البصيرة غامضة . وبتقبل البديهة للعون المبدئي من الخيال ، فإنها تقدم وتعرض خلال الأسطورة والمثل روايات متضاربة تحمل مغزى نفسها : فما تعنيه حقا لا يمكن أن يحدده إلا الفكر . وعلى ذلك يجب علينا ، ليس رغما عن الغموض ، ولا تحديا للحجاب القائم ، وإنما نيابة عن صدق رؤيا الجنس البشرى لتتمة الحياة ، أقول يجب علينا أن نغامر بمثل ذلك التحليل الإدراكى المدقق بالقدر الذى يمكننا أن نعدل ونصلح من قضيتنا .

— ٢ —

اليقينيات الأولية

كيف يجب أن يبدأ التحليل ؟

لو أن هناك أية يقينيات ملائمة بديهية يسهل الحصول عليها ، فربما كانت ذات نفع لنا ، على شريطة أن تكون فى الوقت ذاته محسوسة ملموسة – أو تكون كما عبر عنها كانط ، أحكاما تركيبية بديهية . ولا حاجة بنا إلى النزول إلى هذه المنطقة المتنازع عليها إذا ما لاحظنا أنه من الممكن أن نجد بداية فى الخبرة ، فى صورة بديهية وبصيرة ، بأن تكون لها شخصيتها العامة الثابتة التى لا شك فيها .

وبالسليقة اختار الفكر الغربى فى معالجة الخلود هذا الطريق الثانى . ولم يضع الفكر الغربى لنفسه أساسا ، كما لا يمكننا نحن أن نضع لأنفسنا أساسا ما على بديهة مباشرة شخصية ، مثل بديهة لوتوسلافسكى ، التى هى تأكيد مباشر لخلوده الخاص ، ولو أنه ينظر إليها – كما هو شائع فى الشرق – على أنها متاحة لكل مستنير مهذب مدرب . ولقد جد الفلاسفة الغربيون فى البحث عن بديهة ملائمة يمكن أن تسيطر من غير تدريب سابق على الإدراك العام والقبول الشامل . وقد التجأ هؤلاء إلى الوعى الذاتى المباشر لإثبات صفة تميز « الروح » ومن هذه الميزة يمكن الاستدلال على أن الروح لا يمكن أن تخلد أو أنها يجب أن تخلد . وبهذه الطريقة تكفلوا بتدعيم وجود الخلود That وتقرير ماله وما عليه . أما فيما يتعلق بكيفية How الخلود ، فغالبا ما استندوا إلى الأساطير السائدة .

ويوضح أفلاطون هذا التصرف فى إتقان تام . ففى تحليله الذى يستشهد به فى معظم الأحوال يبدأ الحوار بالبديهة القائلة إن الروح واحدة ، مفردة ، لا تتجزأ – والقضية المسلم بها القائلة بأن المفرد تماما لا يمكن أن يحلل – إلى أن يصل إلى النتيجة أن الروح لا يمكن أن تموت . أما عن كيفية الخلود ، فهو يقدم أسطورة (اريبس) Er ورموزا أخرى تجذب القلب – يعرف تماما صفتها

الأسطورية المميزة – وهى تتضمن رحلة إلى العالم السفلى واقامة قصيرة المدة فيه ، وعودة منتظرة للكثير من الأرواح للحياة على الأرض فى وضع جديد . أما روح الفيلسوف فإنها « ترحل إلى العالم الخفى ، وتستقر إلى الأبد ، كما يقولون عن المطلعين المختارين ، فى صحبة الآلهة[1] » .

وإنى لأقترح أن نأخذ علماً أولا بالبديهيات التى غالبا ما التجأت إليها الفلسفة الغربية فى هذا المضمار ، فسوف تؤدى بنا إلى بداية بديلة فى الخبرة . وبعدئذ نتجه إلى التتمات والتكملات الخيالية التى قد استخدمت للدلالة على كيفية الخلود ، وهذا أمر لا ينال من البحث الفلسفى إلا اهتماما ضئيلا ، ويمكن القول إنصافا للحق إنه مهمل ، وبالرغم من أنه ضرورى لبحثنا الخاص .

ودعونى أولا أنقذ سمعة أفلاطون فى هذا المقام ، حيث إنه قد اتهم بغير وجه حق أنه كان يبدأ بفكرة مجردة ويدعى أنها حقيقة مقررة أو قاعدة أولية . ولا يعالج كانط الحوار المذكور حالا على أساس أنه جزء من « علم النفس العقلى » الذى يصطنع « مغالطة » ، شأنه فى ذلك شأن علم ما وراء الطبيعة . فهو يصرح بأن القرار الذى يقول إن الروح بسيطة مفردة لا يمكن أن يكون تقريرا عن خبرة ، لأنه لو كان أى شىء بسيطا بحتا لما أمكنه بأية كيفية أن يظهر نفسه لنا فى الخبرة[2] . فإذا استبعد البسيط كل تعقيد ، لأمكن أن يكون كانط على صواب ، ولكن لا يؤكد أحد بشدة أكثر من كانط أن فى الخبرة عنصرا مطابقا لا يتجزأ ، مهما كان معقدا ، ألا وهو ، (أنا – أفكر) الكلىّ الوجود باعتبار هذا العنصر مرجعا للخبرة كلها ، التجريبية وكذلك المنطقية « والفلسفية التى تفوق

---

(١) فيدون ، ٨٠ – إن التحول السهل الذى يتميز به سقراط الأفلاطونى من الحرفية المنطقية إلى الاستعارة الجارية هو جزء من سحره : فهو يفترض أن مستمعيه سوف يفهمون صوره البيانية على سبيل المجاز والاستعارة : فلنشهد صلاته الجليلة التى يقول فيها « يا إله الرعاة ، وأنتم أيها الآلهة الآخرون جميعا يا من تسكنون هذا المكان . . . »

(٢) ينقد كانط شفاها الصيغة الديكارتية للمقدمة المنطقية الأفلاطونية ، وهى أن الروح « مادة بسيطة » – وهى صيغة من الواضح أن أفلاطون لم يستخدمها ، ولا يحتاج إليها كانط فى تفنيده .

العقل » . ويجب علينا ، كما أعتقد ، أن نبرئ ساحة أفلاطون من تهمة البدء بتجريد معقول ، على أساس فلسفة كانط الخاصة ، وكذلك على أساس خبرتنا الخاصة ، وهى كالاستئناف العليا .

ذلك لأننا إذا ما اهتممنا بشخصيتنا المستمرة – وهو اهتمام عام شامل ، كامن فى بحثنا وتنقيبنا ، وكذلك فى كل حافز « للمحافظة على الذات » – فإنه يكون من الشاذ حقا لو أننا اهتممنا بدوام شئ لا خبرة لنا به ! وليس حبى للحياة وحبى « لوجودى حيا » شيئين ، بل هما شئ واحد . كما أنه يشك فيما إذا كان « حب الحياة » يعنى شيئا آخر غير حب المعيشة . وحب المعيشة إن هو إلا حب خبرة مستمرة للشخصية ، فى الاستشهاد الذاتى بفقرات الوعى المتتابعة .

والتغيير نفسه ، لكى يعرف أنه تغيير ، يجب أن يربط نفسه بموضوع غير متغير ثابت . فالمرور بخبرة أو تجربة باعتبارها عملية مستمرة تميز فى ثبات بين هذه الذاتية الدائمة والمحتويات المتعددة المتغيرة التى تكون « مجرى الشعور » . أو تلك « المجموعة من المدركات التى تتميز بالتدفق والتغيير والحركة الدائمة » وهى التى تقدم بها هيوم باعتبارها الذاتية الوحيدة التى يمكن اكتشافها . وبالرغم من أننا فى حاجة إلى هذه المحتويات . فإننا لسنا هى ، وإنما هى ملكنا . وبهذا التفريق والتحديد ، التحليلى والتجريبى فى وقت معا ، فإننا ندرك نوعا من دوام الذات . أما نوع هذا الدوام أو مداه فليس جزءا من مادة البحث . ولكننا من غير أن نتبع استدلال أفلاطون الأصلى ، فإننا نسلم بسداد دليله . ومن غير أن نشارك لوتوسلافسكى ، فاننا نلمح ما قصده وعناه ! وللتعبير فى جذر بلغة التحليل الحديث ، فإن وضع المحمول عليه (الفاعل) ، فى كل ما يمر به من خبرة ، يمكن تمييزه طبقا لعالم الكائنات وحقيقتها عن وضع المحمول (الأمر – المفعول) المسلم به .

وعندما أضاف ديكارت ، مستنداً إلى أساس هذه البديهة نفسها ، فكرة « الجوهر » ، كانت فكرته أن يقيم سداً آخر أمام الفناء فى الموت . وفى الوقت

ذاته أدخل مشكلة أخرى إلى فلسفته . فالجوهر الذى يعرف بأنه كيان ذو اكتفاء ذاتى ، لا يعتمد على شئ آخر ، يجب ألا يفنى . والروح كما يقول ديكارت ويكاد يتفق اتفاقا لفظيا مع أوغسطين هى جوهر غير مادى غير متمدد ، وهى بسيطة ، لا تتجزأ – وعلى ذلك فهى غير قابلة للفناء : وقوامها (أنا – أفكر) . وقدرتها على الاستمرار فى الحياة ، بهذا العرض ، لا تعتمد على بساطتها التى يمكن إثباتها ، وإنما تعتمد على مناعة مكينة تسبق ما فى متناول البديهة . وهذا كذلك هو حال الجواهر الفردة الحية كتلك التى نادى بها لا يبنتز وأصحاب المذهب الذاتى ، مثل ماك تاجارت وهاويصن ، وآخرون . والجواهر الفردة الحية ، باعتبارها كريات من الخليقة غير ناقلة أو موصلة ، مثلها مثل الأرواح الأفلاطونية ، موجودة من الأزل وثابتة البقاء إلى الأزل . وكل كيان على هذا النحو ، مشتملا على ترجمته الخاصة للعالم كله ، ينبغى أن يكون قادراً على أن يعى مباشرة دوامه الخاص به ، الذى لا يخلق ولا يفنى . ولكن بقدر ما تسبق فكرة الجوهر الفرد الحى البديهة ، وتقرر ذاتية لا مناص منها خلال الزمن الماضى كله ، فإنها تتعارض مع بديهيات أخرى . فأولئك الذين يعتقدون ، مثلى ، أنهم ولدوا من أبوين ، وهو اعتقاد يدعم بديهة ذكرى خاصة بحالة ماضية محددة ، تتضمن بداية محددة وتاريخا ماضيا محددا ، أولئك يعارضون فى المساهمة فى هذه الثقة بالخلود الفطرى ذى الطريقين . كما أن هناك هذه الصعوبة المادية ؛ وهى أنه إذا اعتبر الفرد ، متفقا مع فلسفة فيثاغورس أو لوتوسلافسكى ، أنه يحتفظ بالذكريات الواقعية عن حيوات مجسدة سابقة ، فإنه يجب أن يكون مستعدا أن يهمل فى حزم ظواهر الوراثة بما لها من تأثير !

وفيما يتعلق بتحليلنا الخاص ، فإنى أرى التمسك بالبديهة كنقطة بداية ، ولو أنها بديهة مختلفة . وإنى لأقترح مظهراً من مظاهر الخبرة ، إن لم تكن صحته شاملة عامة بشكل بات صريح ، فانها مع ذلك تستطيع أن تصل إلى تأكيد عام شامل . وإنى لأوجه النظر إلى وعينا الذاتى ، ليس بوصفه بسيطا ، ولا بوصفه أساسيا ، ولا باعتباره جوهرا فردا حيا ، وإنما بصفته **حرا** – حرا بمعنى يمكن معه تحديده بعناية .

ولم يكن أحد من المفكرين الذين أشرنا إليهم آنفا مخطئا فى الاتجاه الذى سلكه فى بحثه – فالوعى الذاتى هو نواة الخبرة العقلية الفلسفية . وكان تصورهم ينحصر فى أن دراستهم لما وراء الطبيعة كانت من الناحية التجريبية ضئيلة للغاية ؛ فهى تحتاج إلى التنقيح الذى قام به القرن الحالى نحو النظرية الديكارتية « أنا أفكر ، فأنا موجود » . وما نسلم به الآن هو أن هذا **اليقين النووى مشترك** . ففى وعينا الذاتى المنفرد لسنا ولا يمكننا أن نكون وحدنا موضع التفكير هو شئ موضع المشاركة ، مثل هدف مشترك ، فيه « أنت » ، تلازم الذات . وبهذه الصفة الثلاثية للخبرة النووية ، وهى أنا – والشئ – وأنت متلازمين ، ينهدم رسم الجوهر الفرد ذى الاكتفاء الذاتى ، ويتوقف خلود الأنا بمفردها عن أن يكون معقولاً ومقبولاً ظاهرياً ، بل وأقل بداهة وتعارفا .

وسوف لا نجد اليقين الذى نسعى وراءه فى الأنا التى تغلفها الذات ، وإنما فى **العلاقة النشطة للذات مع عالمها من الأهداف المشتركة** ، التى تتقبلها كاملاً باعتبارها ضرورة أساسية لوجودها . وبينما تكتسب الخبرة للذات صفة موضوعية ، باعتبارها مشتركة مع (أنت) ، فهناك موضوعية لا تنفصل فى دائرة عملها . والنشاط أصلى ودافع ، ولكن باعتباره عملا دافعا فهو يؤثر فى عالم مشترك ، فتصبح القدرة على العمل قدرة على إحداث تغيير فى هذا العالم الذى لا يخصنى . وإذا كان التغيير دائما ، فإن القدرة على العمل تكون حتما قدرة على الخلق . وإذا كانت القدرة على الخلق نتاجا لقدرة على الاختيار فى الخليقة ، فإن الذات تمارس ما يسمى عادة « بالحرية » ، ومعناها هنا حرية فى الصورة العقلية الفلسفية للقدرة على إبداع حقيقة مادية ملموسة . وفى تقديرى أن ممارسة هذه القوة إن هى إلا عامل فى كيان للوعى الذاتى كله ؛ فنحن نعمل عارفين بهذه الحرية ، سواء ميزناها أو لم نميزها من أجل التأكيد القاطع .

والآن فلنلاحظ ملاءمة صحة الحرية المادية لبحثنا الخاص بالخلود .

* * *

والحرية لا يمكن أن تنفصل عن وعينا الذاتى باعتبارها قادرة على العمل ، حتى قبل انشغالنا بالحقيقة الخارجية . وتظهر حريتنا البالغة الأصالة فى الاختيار بين الجهد والراحة ، وبخاصة فيما يتعلق بنوع واحد من الجهد ، ألا وهو جهد التفكير . وقد أتعامل سلبيا (أو جماليا) مع المادة التى تقدمها الحواس ، باعتبارى ذاتية تحس ، أو قد أتعامل معها إيجابيا باعتبارى ذاتية تفكر . ولو لم تكن هذه المبادلة ، أو هذه الحرية ، لما أمكن أن يوجد أثر للواجب فى الدعوة القائمة فعلا هناك ، والمشتبكة ، بشكل لا ينفصل ، بما عليه حافز حياة الفرد الخاص - تلك الدعوة التى لا تنادى فحسب ، بإدراك هذه المادة المتبادلة وإنما كذلك بالتفكير فيها ، وبذلك تتحول الإحساسات الى أشياء مادية وأحداث ، إلى مواد من أجل عالم مشترك ، وفى النهاية من أجل علم مشترك . وهذا الجهد فى التفكير هو الميدان الأول للواجب ، أما الحرية فهى ضمنية - وهى ، بهذا المعنى وفى هذه الصورة ، تسبق الواجب .

وهكذا تعد الحرية مرحلتها القادمة ، وعلى العمل فى نطاق عالم والتأثير فيه ، عالم يتميز بموضوعية البناء التى يظهرها تفكيرنا هذا . وهنا يعرض الخيال دوره ، بتشكيل طريق عملنا الخلاق . ويتقبل الخيال نفسه فى هذا التفاعل صفة الإمكانية الحقيقية ، رابطا إياها بواقع النظام الموضوعى .

وعلى ذلك ، فأن نكون أحراراً معناه أن تكون لنا ، عن طريق خيالنا الفردى ، سيطرة ممكنة على سير الطبيعة . وما سوف يحدث هو ، إلى حد ما ، ذلك الذى أريده أن يحدث - أنا ، وليست الطبيعة ! وذلك لأن الطبيعة لا تتخيل . وعلى ذلك ، فإذا كنا ، بما لنا من قدرة على الخلق ، فى موقف ، مهما يكن حرجا وخطيرا ، يمكننا من أن نملى أحداث الطبيعة ، فإن هناك فى كياننا شيئا ما خارج الطبيعة . وما هو خارج الطبيعة ، بما له من علاقة بالسيطرة والإشراف ، ليس إلى ذلك الحد تحت رحمة ما يفنى ويتلاشى داخل نطاق الطبيعة .

فإذا نحن ، إذن ، قبلنا هذه البديهة الخاصة بالحرية المادية كواحدة من بين

يقينياتنا الأولية ، لكان لنا أساس يرجى منه – هو الأساس الوحيد المرجو الذى عرفناه حتى هذه اللحظة – والذى يقوم عليه الفحص التحليلى للحكم بأن الخلود ممكن . ومن ناحيتى فإنى أتقبل بديهة الحرية هذه باعتبارها صحيحة ثابتة . وما بيانها ومغزاها فى الحقيقة سوى مسألتين خاصتين بالجدل الفلسفى خلال العصور . أما التأملات الشاكة التى تميل بنا إلى ما شاء الله نحو فكرة التحديد الخارجى التى تكتنف كل اختياراتنا الحرة ظاهريا ، فهى أعمال يقوم بها العقل المسفسط – هى استيراد عزة وأهمية كبيرتين من نظريات العالم وصوره ، بالرغم من أنهما لاحقتان : وسوف لا أطرق هنا موضوع هذه القضية .

وينحصر تعليقى فى أنه إذا ما ألقت تجربة الحرية ضوءا على ماهية الخلود فان كيفية الحرية قد تلقى نفس القدر من الضوء على كيفية الخلود ولا يعطينا كانط أية إجابة على هذا السؤال . فالحرية بالنسبه له فرض وتسليم ، بل وأكثر من هذا ، فإن فكرته عن الحرية هى أنها ليست مادية محسوسة كمفهومنا لها .

فلنتجه الآن ، كما اقترحنا من قبل ، إلى التتمات الخيالية التى تعالج المفاهيم الجارية التى تفسر كيف يكون الخلود ممكنا .

— ٣ —

من الخيال إلى الفلسفة

لقد لاحظنا أن مشكلة «كيف يكون الخلود ممكنا» التى تعوق الوصول الطليق إلى أن الخلود ممكن ، غالبا ما تركها الفلاسفة والشعب سواء بسواء بين يدى الغموض والرمز. وما لغتهما ، من الأسطورة والعرف كليهما ، إلا لغة الخيال إلى حد كبير «فى بيت أبى منازل كثيرة ..... إنى ذاهب لأعدّ لكم مكانا .....».

ولهذا التنحى عن الحرفية عن طيب خاطر أسبابه الجيدة ، ومن بين الأسباب الأخرى ، وصل الرمز الشائع سريعا إلى حقيقة الشعور.[1] فقد ارتد سقراط عندما أتت لحظة الموت إلى صور التقليد اليونانى — «يا أقريطون ، علىّ أن أقدم ديكا إلى اسكلبيوس». فالمعرفة السديدة الشافية التى كان يحتاج إليها لم تشتمل على أية صورة إيضاحية لعبوره الوشيك فلم تكن تلك المعرفة إلا «أنه لن يصيب رجلا صالحا أى شر ، سواء فى حياته أو فى موته» ، ومع ذلك فليست لغة الخيال مجانية بحتة وتملصاً مجرداً : وإنما يمكن ترجمتها ، فعليها مسئولياتها غير المسيطرة أمام الحقيقة الموضوعية . ومما لا شك فيه أن الخيال ملعب — واسمه الآخر هو التصور ، الذى تمتاز رسالته بالتخلص إلى حد ما من عدم المبالاة . ومع ذلك ، فإن انعدام المسئولية كاملا هو مثل أعلى لا يمكن الوصول إليه ، فحتى أكثر قصص الجن والسحرة خيالا يجب أن تحتفظ بطيف أو شق من أرجحية الصدق والصحة — فساق اللوبيا التى تتحمل أعمال جاك ، القاتل المارد ، يجب أن يكون لها أشباه مماثلة بعيدة فى عالم النبات !

---

(١) لست أعرف ما أستشهد به على هذا أفصح من «العظات الشعبية» التى جمعها جيمس ولدن جونسون تحت عنوان أبواق الله God s Trombones ، وبخاصة العظة الجنائزية ، «اغرب ياموت» فليس هناك متحدث ولا مستمع خدعه الوصف الواضح التصويرى الذى ينقل ، كما لا يمكن أن تفعل أية حرفية ، الحقائق الواقعية للانفعال والعاطفة .

وبجب أن نفترض أن إرادة الحقيقة المتبقية هذه كامنة فى نطاق المجموعة الواسعة من الصور المتعلقة بالخلود . وإنه لشجاع حقا ، ذلك الذى يجرؤ على تخطيط الأماكن المختلفة لإقامة الموتى على خريطة كونية ، والأعمال التى يقومون بها فى العالم الآخر ، وطرق وصولها إلى هناك ، وصيغ الأحكام التى تحدد مصائرهم . وهل هناك نزر يسير من البصيرة العقلية الفلسفية التى تمنح الدور الذى تقوم به صور الشعر والنبوة فى هذا المجال حيوية دائمة ، خلال عصور السفسطة العلمية المتزايدة ؟

ولقد فكرت مرة ، وذكرت ، أنه من الأيسر لنا نحن المحدثين أن نتخيل حياة أخرى عن أن نؤمن بها .

ولا يدور بخلدى فحسب الاستشهاد بالأدب الشائع ، المجازى عن عمد ، كما هو الشأن فى كتاب ساتر Les jeux sont Faits [قضى الأمر (انتهى اللعب)] ، أو فى كتاب سانتايانا Dialogues in Limbo [محادثات خارج الجنة (فى سجن الإهمال والنسيان)] ، أو كما هى الحال ، إذا ما كان الهدف أكثر جدية ، فى تصوير جيمس ب . برات لحيرة « الأستاذ الدهرى » الذى ما إن عرف أنه شخصيا قد قتل ، حتى واجهه دليل اليأس فيما يتعلق بخلوده الخاص . [1] وإنما يدور بخلدى ، كذلك جهود الفكر الدينى التى بذلت فى جدية كاملة لإعطاء مادة لمفهوم العالم الآخر ، من أجل إدراك المعاصرين الناقدين . وبينما نحن نترك دائرة الشعر ، فهل علينا أن نحتفظ بما يبدو أنه ضرورى للحياة فى هذا العالم – دوام الذاكرة ، تتابع الزمن ، محيط العمل ، بقاء المعرفة التى تم تحصيلها ، الحب ، الهدف ، السؤال والإجابة . أليس من الصعب تصديق هذا ؟ نعم . ولكن أمن السهل تخيله ؟ كنت أظن ذلك ، ولكننى أشك الآن .

وهو سهل فحسب ، مادام الخيال التصورى . . . الخيال الناقد معطلا ،

---

(١) Adventures in philosophy and religion ص ٢١٥

فهناك خيال مسئول ، فى حين أنه يسمح للخيال التصورى بحرية التصرف فى وضع رموز للمجهول ، إلا أنه يحتفظ لوقت الحاجة بوظيفتيه الخاصتين بالكشف والنقد . وتحسن معرفة أن العامل الأساسى فى إدخال الخيال الشارد إلى منطقة الحقيقة إن هو إلا خيال كذلك ، خيال روضته مطالب الواقعية ، ولكنه على أية حال خيال . وفى كل خطوة للأمام نعتمد على خيال صحيح ثابت : فإذا ما تخيلنا الثلج سميكا فى حين أنه رقيق ، فقد نحتاج إلى مراجعة مجموعة العلامات والرموز التى ترشد وتقود تكهناتنا الخيالية . وعن طريق الخيال ، فى مجال العلم ، تحل الفروض الأفضل محل الفروض الهزيلة السقيمة والاختراعات الناجحة محل الاختراعات التى لا يمكن استغلالها . وقد كان من اللازم أولا أن تكون ثورة كوبرنيق براعة خيال ، وأن تكون نسبية أينشتين براعة أبعد مدى من الطراز نفسه . فكيف لنا عن غير طريق الخيال ، المبدع والمنظم فى آن معا ، أن نبلغ الغرض الذى يمكن تحقيقه وإثباته فى النهاية ؟ إن التفكير هو الخيال الموجه .[1]

ومن الواجب علينا إذن أن نراجع المبحث الذى يؤيد أنه من الأيسر أن نتخيل الخلود عن أن نؤمن به . وهذا صحيح فيما يتعلق بالخيال الذى لا يركن إليه ، فالإيمان بما ينتجه يصده بل يثبطه الخيال نفسه . أما التخيل الموثوق به فهو مفتاحنا الذى يؤدى بنا إلى بناء وتركيب العالم ، وبالنسبة لتأكيدنا المعيب يمكننا أن نستبدله بهذا التأكيد وهو : إن كل ما يمكننا تخيله فى ثقة يمكن بناؤه فى العالم المعروف المعين .

(١) وحيثما تؤدى النظرية المادية ، كما هو الشأن اليوم ، إلى مدركات لم تعد عناصرها قابلة للتصوير ، على الخيال أن يترك الاعتماد على أسهل مادة يمكن الحصول عليها من مواد بنائه ، وهى الصورة البصرية . ولا يزال أمام تقدم الفكر أن يستخدم رموزاً باعتبارها عناصر معادلاته ، وفيما يتعلق بهذه الرموز هناك ما أقترح تسميته تخيلا دون الحسى . وعلينا أن نذكر أن الخبرة كلها ليست مقصورة على « الحواس الخمس » ، ولا على العدد الأكبر الذى نعترف به الآن . ففى إحساسنا بالحياة ، « إحساسنا العضوى المشترك » الذى هو ليس بصريا ، ولا سمعيا ، ولا لمسيا ، لدينا عنصر من التجريب الأوسع أو الاختبار الأعم الذى فى وسعه ملاحظة الواقع الحيوى elan Vital للحدث الطبيعى والخصب المستمر للفرض العلمى يعتمد أكثر من ذى قبل على تعاطف شبه صوفى روحى مع عمليات الطبيعة غير المادية : فالتخيل البصرى يجب أن يكمله تخيل حيوى ، هو تخيل كشاف على أية حال .

وإنى لأقترح ، إذن ، أن نضع خيالنا الحر عن عالم آخر ، بوصفه مسرحا لحياة أخرى ، وخيالنا عن الرحلة إلى هناك ، موضع الاختبار أمام تخيل ناقد يمكن أن يظهر أى تركيب فى الكون يسمح بالعبور والرحلة ، أو يبين طبيعة المحور بين حياة وأخرى . ولنحاول أن ننتقل ونتحول من الطريقة المألوفة فى استخدام الخيال فيما يتعلق بالخلود ، إلى العنصر الخاص بما يوثق به وراء الطبيعة مما يضمه الخيال بين دفتيه .

* * *

والتخيل غير المسئول الذى لا يركن إليه . ويمثل الحياة بعد الموت طبقا للأنماط المتاحة فى الخبرة الراهنة ، مصحوبة بالتعديلات اللازمة لتقدم المعنى ، غالبا ما عالج فى سهولة ويسر مسألة العبور ، وبانتفاعه كاملا بالترخيص الذى تقدمه الأسطورة . فقد تخيل أننا ننتقل من حياة إلى أخرى كما ننتقل من إقليم إلى إقليم فى هذه البيئة . فهناك رحلة الروح من هذا العالم إلى مكان إقامتها التالى

وفى تقاليدنا الخاصة ، بوجه عام ، توجد الجنة « فوقنا » وجهنم « تحتنا » ، فى حين أن الجنة الغربية إن هى إلا إشارة طبيعية إلى الشمس الغاربة . كما أن للمفهوم المصرى القديم لرحلة الشمس البحرية فى سياحتها حول العالم السفلى أصلا مشابها قريبا . ولقد كان التخيل المسئول (الموثوق به) بطيئا فى إدخاله إلى علم النظم الشرعى الصحيح الاعتبار القائل بأن كل ما يمكن الوصول إليه عن طريق رحلة موجود فى هذا المكان ، وليس فى مكان آخر . ويمكن القول إذا ما عممنا ، بأن كل موضع يمكن الوصول إليه عن طريق الانتقال المكانى موجود فى هذا العالم ، وليس فى عالم آخر ، إذا ما ارتبط « عالم » بالنظام المعين للأحداث فى الكون الزمانى المكانى الكلى . فإذا كان علينا أن نفكر بين حدود منيعة فى حياة أخرى فى عالم آخر ، فيجب علينا أن نستخدم للرحلة طريقة أخرى غير الانتقال المكانى . وبالرغم من أن النظرة واضحة ، فإن الصورة المكانية بالغة التماسك إلى حد أن كل كشوف كوبرنيق وما بعد كوبرنيق الخاصة بنظام الكون لم تهمل الاستفسار عما إذا كان لبعض الشموس الأخرى كواكب يمكن أن تستخدمها الأرواح الخالدة مسرحا للحياة .

ومن تأملات جيوردانو برونو ، بعد أن ألقى الضوء على صحة فكرة لانهائية الكون ، وبعد أن كتب يقول : « إن هناك عوالم خاصة لا حصر لها تشبه عالم الأرض هذا » إنه بالنظر إلى الخير الإلهى فمن المفروض أن تكون تلك العوالم ، أو بعضها ، مواطن حياة . وبدا له أن القمر أكثرها احتمالا فى هذا المقام . وما إن اكتشف جاليليو ، كما اعتقد هو - أن هناك جبالا وبحارا ، حتى بدت أسهم الاحتمال ترتفع وتتحول إلى يقين ، ولم يلبث أن أثير السؤال عما إذا كان بعضها يعد ويهيئ مساكن لأرواح موتانا . ولقد عالج تقدم علم الفلك فى غير ما شفقة هذه النظرة المؤنسة إلى الأماكن الفلكية الكوكبية . (١) ولكن الصعوبة الأساسية تنحصر فى أنه ليس لمثل ذلك الكشف الخاص بالكون أية علاقة تذكر « بالعالم الآخر » فيما يتعلق بمستقبل حيوات الأرواح التى تفارقنا . وليس محور الانتقال محوراً مكانيا ؛ فلا هو رحلة ، ولا هو عبور من بيت إلى بيت ، ولا هو اختفاء كما يحدث « عندما نمضى أنت وأنا وراء الحجاب » ، وليس هو كذلك عبور مجرى ، سواء نهر الأردن فى فلسطين أو نهر ستكس فى العالم السفلى . وبالرغم من أن مثل تلك الصور كلها سديدة وملائمة ، فإنها جميعا تميل إلى أن تصرفنا ، إذا لم أكن مخطئا ، عن بساطة الحديث وجوانيته الضروريتين .

ومع ذلك فهناك مفاهيم أخرى للانتقال ، الذى أسقطت منه صورة المكان . فبينما توصف رحلة دانتى إلى الجحيم بأنها مكانية ، جغرافية تقريبا ،

---

(١) ألقى السير جيمس جينز ، فى نوفمبر ١٩٤١ ، محاضرة فى المعهد الملكى موضوعها : « هل هناك حياة فى العوالم الأخرى ؟ » وأشار فيها إلى تأملات برونو فيما علق بالجانب المادى البحت فحسب . وبعد أن أوضح أنه ليس هناك شىء فى نطاق النظام الشمسى يصلح أن يكون موطنا لحياة مثل حياتنا ، استخدم حساب تقدير الاحتمال حتى وصل إلى الحكم بأنه ربما يكون مليون مليون من الشموس مزودة بالكواكب وأن لعدد يمكن تقدير قيمته من هذه ظروفا تشبه ظروف أرضنا ، فالتركيب الذرى هو نفسه تقريبا ، والمركبات غير العضوية المعروفة لنا من المحتمل أن تكون سائدة منتشرة . أما فيما يتعلق بالمركبات غير العضوية ، وهى الفقرة القاطعة فى هذه القضية ، والتى ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا أساس حسابى لتقدير احتمالها إلى أن نعرف قدراً أكبر عن ظروف أصلها ونشأتها ، فلم يجد عنها سيرجيمس بحق أية مادة أو معلومات . (وإنى أعتقد أنه يمكن إيضاح أن هذا الاحتمال يبلغ رتبة واحد إلى مالا نهاية من درجة دون الصفر ، وهذا مقدار (كسر) فإن للغاية ، حقا من مجلة العلوم ، عدد ١٢ من يونيه ١٩٤٢ .

يساندها حقا « نعاس من نوع خاص » ، نجد أن عبور جون بنيان ، الذى يمتاز بالمهارة كذلك ، من طراز آخر : « وبينما كنت أجوس خلال برية هذا العالم حططت على مكان معين فيه مغارة ، وألقيت بنفسى فى ذلك المكان لأنام ، ولما استغرقت فى النوم حلمت حلما » . وصحيح أن موضوع الحلم نفسه كان رحلة تنتهى عند « المدينة السماوية » ، ولكن انتقال بنيان الشخصى من اليقظة إلى الحلم ، ومن الحلم إلى اليقظة « وهكذا استيقظت ، انظروا ، لقد كان حلما » ليس برحلة . فعالم الحلم ليس له وجود فى « مكان ما » فى عالم اليقظة . فليس هناك طريق للعبور ، أو أى خط فلكى يشير إلى البعد والاتجاه ، بين سجن لندن أو بدفورد وبين المدينة السماوية . والانتقال بينهما سريع قدر سرعة أى تغيير فى اتجاه الفكر . فكان من المحتمل أن أية مقاطعة لبنيان ، وهو غارق فى خطة سير زائر الأماكن المقدسة المرتبط به ، قد تنزل به سريعا إلى الأرض والواقع . وإنى لأتساءل عما إذا لم يكن هنا بين أيدينا شئ لا يطابق تماما ، وإنما فى شكل أكثر حرفية من صورة الرحلة يشبه : « محورا للانتقال » يمكن تصديقه بين هذا العالم وعالم آخر .

وهذا الفرض يريحنا فى الحال من عبء التفسير المادى المستورد المستحيل ، إذ يفعل ذلك على حساب افتراض أن العالم الآخر يمكن أن يكون ، شأنه شأن كل الأشياء التى يمكن الوصول إليها بمجرد توجيه الاتجاه ، مادة مثل تلك التى تنسج منها الأحلام – ذاتية ، وهمية ، وأقل من الواقعية . ويتردد خيالنا الناقد فى أن يستخدم انتقال الحلم فى صورة تزيد على قياس تشبيه ممكن . ويجب أن تكون أية حياة بعد الموت تثير اهتمامنا على قدر من الواقعية على الأقل يساوى الحياة الحاضرة : ويمكن ، طبقا لبعض المفاهيم ، أن تكون الحياة بعد الموت أكثر واقعية ، كحالة وجود عليها « يصحو الفرد من حلم الحياة . »

ولو اقتصرت الملاحظة حتى على أن الانتقال عقلى ، فإنى أعتبر الاعتراض قائما على الجوهر ، إذ يفتح باب القضية برمتها على مصراعيه متمثلة فى العلاقة بين « العقلى » و« الواقعى » . فعلينا هنا أن نتعامل مع وحدانية الكون المثبتة التى

تميز عصرنا العلمى . فليس هنا سوى كون واقعى واحد . وقرينة حدث زمانى مكانى واحدة ، وعالم طبيعة واحد . أما كلمة « الآخر » فتعنى دائما علاقة بين أشياء داخل نطاق هذا الكون ، فالمكان المعلوم يضم كل مكان موجود - وعلى ذلك فليس هناك خارج ، ولا « آخر » ، وقد لا يكون هناك وحدة كاملة يمكن أن يقف كون آخر منفرد عنها ! وإلى وحدانية الكون المادية هذه ، وكل ما تتضمنه ، يجب أن نوجه رعاية كاملة . وسوف أذكر فيما بعد مذكرة منكوفسكى التى سطرها عام ١٩٠٨ ، والتى هاجم فيها بشدة مبدأ وحدانية الكون (بالرغم من أن ذلك كان أساسا لأغراض حسابية) ، مبينا التأكيد الجوهرى بأننا « من الآن فصاعداً سوف لا نتحدث عن مكان وزمان ، وإنما عن أمكنة وأزمنة» . وفيما يناسب هذا المقام الآن ، اسمحوا لى أن أذكر ما يلى فحسب :

وبقدر ما تقترب من الحقيقة فعلا خبرة تخيلناها أو حلمنا بها ، فى أية ظروف ، يظهر الانتقال من الخبرة الراهنة إلى تلك الخبرة إمكانية تركيبية للكون ، لها مغزاها بالنسبة لحادثة الموت . وإنى لأشير إلى وجود مظهر للخبرة يقترب بالفعل فيه ما تخيلناه من الواقع ، ويرتبط به بعلاقة ذات تبعة ، بينما يبقى هو « آخر » بالمعنى الحرفى . وفى التجربة الصادقة المستمرة المشوبة بالحصافة والتروى والتى تؤدى إلى قرار حر ، نكون ، قبل القرار ، أمام عالمين - عالم الواقع الذى يواجهنا ، وعالم عملنا المستقبل الذى نتخيله . وهذا العالم الخاص بالعمل الذى نفكر فيه (وهو الذى نعتبر أنفسنا أحراراً فى إلغائه ، إلى أن يتم الالتزام بقرار) يختلف عن الحلم فى أنه ليس غير واقعى تماما ؛ إذ يتميز بالواقعية الجزئية التى تتضمنها « الإمكانية » الصادقة الحقيقية . فإذا كان فى وسعنا أن نعطى وصفا صحيحا لهذا الموقف - وإنا لفاعلون ذلك فى حينه - فإننا نكون فى طريقنا إلى مفهوم فلسفى لإمكانية الخلود .

وكخطوة أولى فى هذا الاتجاه ، دعونى أوجه النظر إلى وجه مهمل إلى حد ما من أوجه تخيلنا - وما هذا الوجه إلا الطريقة التى بها ، ونحن نتخيل الأحداث والأعمال ، نتخيل أيضا أشخاصنا الذاتية وهى متشابكة ومرتبطة بهذه الصور المتخيلة .

— ٤ —

الأدوار المزدوجة للنفس والعالم

فى تأملاتنا العادية فى عالم العلم وعالم التاريخ ، من الطبيعى أن نضع أنفسنا خارج الصورة . فالسبيل إلى الحقيقة الموضوعية إن هو فى معظمه إلا نسيان أنفسنا . وبالرغم من ذلك فلا تخذلنا المعرفة فنحن ، فى الحقيقة ، جزء من العالم الذى يواجهه ويصوره كل من العلم والتاريخ . فإذا ما تذكرنا هذه الحال لأمكننا فى سهولة أن نجد أنفسنا نتتبع الدور المزدوج الذى تقوم به النفس الملاحظة والنفس الملحوظة .

فإذا ما اعتبرت النفس الملاحظة أن للنفس الملحوظة وضعاً فى بيئتها الطبيعية ، أو أن لها عملا هناك ، فإن هذه النفس الملاحظة تتقبل طبقا للقاعدة تقبلا كاملا بالنسبة للنفس الملحوظة الحكم القائل « النفس موجودة فى العالم ، وليس العالم فى النفس » . وكان هذا هو موقف ألفرد هوايتهد فى عام ١٩٢٥ عندما كتب فى كتابه « العلم والعالم الحديث » يقول : « إننا موجودون داخل إطار عالم من الألوان ، والأصوات ، وعناصر الحس الأخرى .... ويبدو أننا أنفسنا عناصر هذا العالم بنفس الصورة التى عليها الأشياء الأخرى التى ندركها » ومع ذلك فعندما نشر محاضرتين ألقاهما فى شيكاغو عن « الطبيعة والحياة » أضاف تكملة إلى هذا التصريح . فكتب عن «علاقة تناقضية محيرة» فى حين تظهر بها الروح نفسها « كأحد العناصر الداخلة فى تركيب » لعالم ، فإنه صحيح أيضا طبقا لها أن « العالم فى صورة من الصور موجود فى الروح »[1] وكيف يصل إلى هذا الموقف الثانى ؟ عن طريق إدراكه وإلمامه بالنفس الملاحظة — التى من

(١) فى كتاب Nature and Life ص ٤٠ — يطلق على هذه العلاقة اسم « الحلول المتبادلة » ، معترفا بتناقض الذات ذى التخطيط المفصل باعتبار أن هذا بالرغم من ذلك هو الحال بطريقة ما .

السهل نسيانها – والتى ترحب بمشاهدة ذلك العالم الذى يضم النفس الملحوظة ويحتضنها . ففى صورة النفس الملحوظة ، أنا موجود فى العالم . أما فى صورة النفس الملاحظة فالعالم موجود فى داخلى . ومع ذلك فأنا هو ذات النفس . ومع الثنائية فى الموقف ، يتغير منظر الواقع كله . أولا يمكن القول بأن النفس الموجودة داخل إطار العالم ، كعنصر بين عناصره ، ليست هى النفس كلها ؟ أو أن العالم الذى تضمه النفس الملاحظة داخل إطارها لا يطابق العالم الذى يحوى النفس الملحوظة – أى إن هناك عالمين ، يتشابهان فى مظهرهما ويختلفان فى حقيقتهما ، ويجمعهما معا إرادة بعينها ، تفترض دورين لهما ارتباط ببيئتهما ؟

وهناك خبرات يمر بها كل فرد من وقت إلى آخر تدرك فيها الذات نفسها كذات أخرى ، فى حين أنها هى فى الحقيقة نفس الذات . وليست هذه أمورا يشوبها الغموض ولكنها فى الأعم قطع وتأكيد – فما هى إلا نوع من تقسيم الذات الذى يغالى لفترة وجيزة فى الوظيفة الدائمة التى يقوم بها الشعور بالذات والحكم على الذات . ولقد رأينا فى الاتهام الذاتى كيف أن النفس الحاكمة تفترض وجود شخصية تختلف عن الذات التى يصدر عليها الحكم . فليس هناك كاذب مالم يعرف أنه كاذب ، وذلك لأنه ليس كذبا أن تطلق أكذوبة مفترضا أنها حقيقة . وبالرغم من ذلك فإذا عرف الكاذب أنه كاذب واعترف أنه كاذب ، فلا بد أن يكون شخصا يتسم بالصدق حين يحط من قدر نفسه فى صورة إنسان كاذب . فهذا التناقض الظاهرى القديم عند ابيمينيدس ، لا يعدو أن يكون ازدواجا طبيعيا دائما لذات يجب أن تعيش طبقا لمستويات الأحكام التى تصدر عنها .

فإذا ما ذكرت الآن خبرات معينة مررت بها ، خبرات تافهة فى جوهرها ، بغية إيضاح هذه المبالغات العرضية فى الازدواج الطبيعى الذى له علاقة بمناقشتنا ، فإننى أفعل ذلك لكى أذكر القارئ بخبرات مشابهة مر بها ، وأوحى بما لها من أهمية ممكنة . وواحدة من تلك التجارب ، وكانت عادية تماما ، تركت فى عقلى لبعض الوقت أثرا عجيبا . ولم يكن الأثر هو أننا نستطيع أن نتخيل

الخلود ولكننا لا نصدقه ، وإنما كان نقيض ذلك - وهو أننا نستطيع أن نصدق ما ينتظرنا من فناء ، ولكننا غير قادرين تماما على أن نتخيله . (وليس لى إلا أن أرجو أولئك الذين يجدون هذه القصص عديمة التأثير أو غير مناسبة للمقام ، أن يتجاوزوا عنها فلا تقوم الحجة أو يعتمد الحوار عليها .)

(الزمان عام ١٨٩٢ ، تقريبا . والمنظر هو الجانب الأيمن من خط سكة حديد مفرد ، بين أورورا ، الينوى ، وووكيجان – وكان آنئذ خطا دائريا جديدا حول شيكاغو . واليوم أحد أيام الصيف . وشخص وحيد يحمل علبة من الطلاء الأبيض وفرشاة ، ينحنى كل مائة قدم ليغطى علامة الطباشير التى على الجانب الداخلى من القضيب بخط أفقى من الطلاء ، ثم ينحنى كل خمسمائة قدم ليكتب رقما بالطلاء . إذ تقوم هيئة الإدارة الهندسية المدنية بقياس خط السكة الحديد تحقيقا لأغراض الجرد . وقد تقدم واضعو العلامات الطباشيرية ومعهم شريط القياس الصلب تاركين وراءهم النقاش ، الذى لا يهتم بوجوده بمفرده . فقد أصبح اهتمامه مركزا فى الأرقام .

وهو قائم ، فى هذه اللحظة ، فى أخدود ويرتفع الجرفان على كلا جانبيه فوق مستوى نظره ، فلا يصل إليه النسيم وتضيق الحرارة عليه خناقه . ولا يسمع من الأصوات إلا طنين الحشرات والرفرفة العصبية من وقت إلى آخر لجناحى نطيط مضطرب . ويأخذ النقاش فى نقش الرقم ١٨٠٠ ويسليه أن يلاحظ إمكان وضع هذه السلسلة من الأرقام واحداً بعد الآخر بما يقابل سنوات القرن . ويبدأ فى ربط الأرقام بالحوادث ، مبتدئا بأجزاء صغيرة من التاريخ – الحرب الأهلية وخلفية الأسرة . وتصبح هذه المعيشة الخيالية خلال الزمن الماضى خبرة حقيقية شأنها فى ذلك شأن طلاء القضيب ، بل وأكثر إثارة ! ١٨٦٥ ، ١٨٧٠ – وفجأة ١٨٧٣ وهو العام الذى ولدت فيه :

« ياللدهشة ! هوكنج موجود هنا ! » فكل علامة ، من الآن فصاعداً ، مرقمة أو غير مرقمة ، تشتبك بالتاريخ الشخصى . ولكن سرعان ما يأتى الرقم ١٨٩٢ ، الوقت الحاضر : وفيه تتحد قصة النقاش مع القصة الواقعية : فأنا

أنقش الحاضر أو (الآن) ! ومن هذه النقطة تبعد الذاكرة وتقصى ، ويحل محلها التوقع ، والحكم ، والتخمين – فهناك شئ لا يلين أو يذعن عندما تتقدم هذه الأرقام إلى الأمام ، يجب أن يملأ ويكمل بشئ ما – ولكن بماذا ؟ ١٨٩٣ – هل سيكون عام جامعة شيكاغو الجديدة ؟ ١٩٠٠ – أين سيستقر بى المقام ؟ ١٩٥٠ : سأكون مسنا بحق ، ومن المحتمل أن أكون قد قضيت . أما ١٩٧٣ ، أى بعد مائة عام من مولدى – فمن المؤكد أن أكون قد قضيت : « وداعا ، هوكنج ! » فإنى أرى نفسى كميت ، يزحف على العدم الذى يميز انتهاء الوجود ويغلفنى . ولقد كنت لأربع سنوات تلميذاً غيوراً من تلاميذ هربرت سبنسر ، مقتنعا فى تعاسة ولكن فى عجز بأن الإنسان شأنه شأن الحيوان . فالجنس يتقدم إلى الأمام ، والفرد يفنى ، والشئ الحىّ قد أصبح – لا شئ « وهكذا من غير أن تسند خدك إلى الوسادة تغفو . » ولأول مرة أتحقق من أن الفناء فارغ بلا علامة ، وراء مجرد طقطقة الكلمات . ولا شك ، أنه بسبب هذا الإحساس السريع بانعدام الإحساس ، كانت المصادفة قوية عندما تحققت ، بنفس السرعة ، من أننى ، كباق على قيد الحياة ، كنت أنا الذى نظرت إلى نفسى كميت ، فإن الموقف كان ينبغى أن يكون كذلك ، وإنه بسبب هذا ، يمكن التحدث عن الفناء ، ولكن لا يمكن ألبتة تخيله بصدق . وبالرغم من أن هذا لم يكن كافيا ليحررنى من سحر سبنسر ، إلا أنه شق هذا السحر وكسره : وقضيت بقية اليوم وأنا أشعر بخفة روح جديدة ، وكأننى قد عثرت على حقيقة ينبغى ألا تفارقنى . وكنت مسروراً أن أكون بمفردى .

ومن الواضح ، أن هذا الموقف نشأ بشكل مصطنع للغاية . فالعمل الآلى بالفرشاة والطلاء من المحتم أن يمر بالحياة التى تبدأ من جديد ويجمع منظرا مؤثرا للنهاية ، وبعدئذ « للزمن الطويل الذى سوف يستغرق العالم » ومع ذلك فإن الأثر الذى لا يضمحل الذى خلفته هذه الخبرة يحمل بين ثناياه التساؤل عما إذا لم يكن من الممكن أن يتميز ازدواج النفس هذا بواقعية طبيعية : ألا يمكن أن تكون النفس الملاحظة دائمة باقية ، فى حين تضمحل النفس الملحوظة وتزول

وهناك تجارب خاصة أخرى يمكنني ذكرها ، تجارب تجمع النفس الملحوظة والنفس الملاحظة بمعنى أكثر حرفية فى وضع متقارب متصل . وكانت تجارب يبدو فيها أن الفرد يلاحظ نفسه من الخارج . وبالرغم من أنها تميل إلى أن يكون لها ارتباط بهذا البحث ، إلا أننى أتردد فى ذكرها ، نظراً لأننى ، حتى وقت قريب ، كنت قد استبعدتها باعتبارها أحلاما مشوشة إلى حد ما : فقد كانت متصلة ومرتبطة بمرض .

(كنت قد قضيت بعضا من سنى حياتى الأولى على شاطئ ميريلاند الشرقى ، فى ايستن ، مقاطعة تالبوت . وعانت أسرتنا التى لم تكن قد تأقلمت بعد ، معاناة شديدة من الملاريا ، التى كانت تسمى عندئذ « قشعريرة وحمى » أو « نوبة قشعريرة » وحاصرنى هذا المرض حصارا طويلا ، وصحبت مراحله الأخيرة أحلام منعشة لا أقدر على نسيان بعضها ،وانبثت بين هذه الأحلام خبرة متكررة الوقوع كانت تشبهها ، ولكنها تختلف عنها من وجهتين ؛ إذ كانت مثارا للمتعة قطعا ، كما ظهر أن محتوياتها البصرية واقعية ، وكان يبدو لى أننى أسبح ، بل أطير إلى أعلى تجاه السقف ثم أنظر من علٍ إلى نفسى فى الفراش ، ولم يترك هذا الموقف ألبتة أثرا فى نفسى بوصفه موقفا سخيفا غير معقول – بل بدا لى أنه طبيعى للغاية أن أكون متحركا فى استقلال عن جسدى الرسمى ، وقادرا على ملاحظة ذلك الجسد وكأننى كنت أرى خلال عينين أخريين ، أو ربما كان التعبير أكثر دقة لو قلنا كأن الفرد لم يكن فى حاجة إلى عينين ليرى !

(ومن الطبيعى أن هذه الغرابة ليست غير عادية . ففى أى حلم مصحوب بصور بصرية ، على الرغم من أن عينى الفرد تكونان مغلقتين ، فليس هناك ما يعوق الرؤية : فيرى الفرد وكأن لا عينين له ، أو كأن له عينين يحلم بهما ، وذلك من غير أن يثير أية أسئلة !) .

وقد استبعدت هذه التجارب ، كما ذكرت ، باعتبارها عديمة الأهمية . وبالرغم من ذلك ، فقد أحيتها إلى حد ما ، مصحوبة بعلامة استفهام ، تجربة مربها صديق بعد مضى سنوات كثيرة ، وقصت علىّ فى حرص بالغ بغية الوصول إلى رواية دقيقة .

(كانت زوجة أحد الزملاء فى أشد حالات الالتهاب الرئوى ، وكان زوجها وطبيبها يقفان بجانب فراشها . وكان من المفروض أنها إن لم تكن فى غيبوبة ، فإنها على الأقل قد فقدت الشعور بكل ما يحيط بها . ولكنها سمعت محادثتهما ، التى لم تكن مشجعة . وترك الطبيب الغرفة ، ثم مالبث أن خرج الزوج أيضا بعد برهة وجيزة . ولاحظت الزوجة حركاته ، وأرادت أن تذهب معه . واكتشفت فى نفسها القدرة على حرية الحركة كما تشاء . ورأت نفسها راقدة هناك . وتبعت زوجها . واجتاز الزوج الصالة بعد أن أغلق الباب ، ثم دخل إلى مكتبه . فرأته يذرع المكتبة ذهابا وجيئة ثم يلتقط كتابا من فوق أحد الرفوف ، ويفتحه ويحملق فى الصفحة من غير أن يواصل القراءة . ورأت الصفحة . أما هو فأعاد الكتاب إلى مكانه ، ثم رجع إلى جوار فراشها . فكانت هناك ؛ إذ لم تكن قد تحركت . ثم سمعته يتوسل إليها ، آملا أن تصل كلماته إلى منطقة شعورها ، يتوسل إليها أن تحاول الرجوع إلى الحياة . وكانت هى تعى أنه كان فى قدرتها أن تقوم بهذه المحاولة . وبالرغم من أن المحاولة كانت صعبة وغير مقبولة ، فإنها قامت بها ، من أجل خاطره . ولما أبلت من مرضها أرادت أن تضع هذه الخبرة الظاهرة موضع الاختبار . فعندما كان زوجها فى المكتبة ، التقطت الكتاب الذى كانت قد رأته يأخذه من قبل ، وفتحته عند الصفحة ذاتها ، وسألته إذا كان يحتفظ لهذه الصفحة بأية ذكرى حديثة . فأما وقد أفزعته المفاجأة للغاية ؛ فإنه أخذ يسرد الحادثة الهامة كما بدا أنها قد رأتها من قبل .

ويمكن ألا تكون التجارب التى من هذا الطراز ذات أهمية للعلم . ولأنها لا يمكن إعادتها ولا التحقق منها ، فهى ذات مغزى وأهمية فحسب لأولئك الذين مروا بتجارب مماثلة . ومع ذلك فهى تقدم لنا إمكانيات تهمنا) .

وليست وظيفة الخبرة غير العادية ، كقاعدة ، هى إجابة أسئلة بقدر ما هى إثارة أسئلة ، تحركنا وتخرج بنا عن فروضنا وظنوننا العادية . وقد تنير تلك الأسئلة لنا الطريق ، ولكن الإجابات النهائية يجب أن تكون فى إطار الخبرات العامة والتجارب المشتركة للجنس البشرى – فقد أصبح هذا اعتقادى الراسخ .فإذا كان هناك أى صدق فى « الخبرة الصوفية الروحية » ، فإن ذلك ما يدركه كل شخص لا شعوريا ، وما يمكن للفكر فى النهاية أن يثبته .

وليس للخبرات القياسية التشبيهية التى سردتها هنا إلا أن تثير السؤال عما إذا كان الشعور العادى يحرز تعددا داخليا للمنظور – عما إذا لم تكن « حياة أخرى »

فى « عالم آخر » دائما « فى داخل نفسك » ومن المؤكد أن الخيال والحلم يعملان دائما ، فبدونهما لا نخطو خطوة إلى المستقبل . وليس الحلم فى أثناء النوم سوى خيال ينقصه الوجود الكافى للواقع . وفى تقديرى أنه بينما لمضمون مثل تلك الأحلام كما هى القاعدة مغزى أقل بكثير مما يتجه التحليل النفسى إلى مطالعته فى ذلك المضمون ، فإن تركيب الحلم ، أو قل إمكانية العالم المتقدم الذى يبدو لنا تحقيقه وحدوثه حتى ونحن نبتعد عنه – جزئيا ، أقول إن تركيب الحلم ذو مغزى كبير سام .

وبالنسبة لسؤالنا ، فإن معنى الخيال والحلم يمكن إدراكه أفضل ما يكون فى أثناء تشكيلها لعملها . وفى أثناء كل تمعن واتخاذ قرار ، نستخدمها لاعداد بديل للعالم الواقعى . وعندما يتحول التمعن إلى عمل ، فإننا نرى أحد « محاور » العالم يعمل . فما كان منذ لحظة مضت العالم الآخر فى الخيال يصبح ، نتيجة لتقدير حريتنا اليومية ، جزءا من التاريخ الموضوعى . وتهبط الحلقات الخيالية إلى « أرض » الواقع وتصبح حلقات فى سلسلة الحقيقة . وتأخذ مكانها الملائم هناك يغلفها دوام كامل هادئ .

وإنى أصر على أن إدراكنا الواقعى للحرية يخلق التغيير . فإن معرفتنا للحرية تتضمن وعيا وإدراكا لوضعنا المزدوج فى الكون : فنحن مخلوقون وخالقون معا – وحيواتنا إن هى إلا « مرانة فى القدرة على الخلق »[1] وكمخلوقات فنحن « مستقبلون » ، أى إننا سلبيون بالنسبة لعمل خارجى ؛ فالخبرة تأخذ اسمها من حقيقة أنها « ممنوحة » لنا ، وما يمنحنا الخبرة يمنحنا وإياها وجودنا – فعملية تجديد خلقنا متواصلة[2] وعلى ذلك فنحن لسنا بمفردنا : فوجودنا وعملنا المحتمل الوقوع يكمنان داخل ذلك الهدف الموضوعى . وبسبب هذا الاشتمال ، فقد يأخذ جهد حياة الفرد شكل « عمل » ، أو كما يقول أتباع فلسفة كونفوشيوس ، نورانية الفرد ، أو قانون السماء الخاص به . ولكن هذا التحديد

---

(١) معنى الإله Meaning of God ص – ١٥٣ .

(٢) فات المثالية الذاتية أن تسأل كيف يمكننا أن نمنح أنفسنا لأنفسنا .

المتواصل فى خلقنا لا يلغى وضعنا الآخر ، وهو أننا خالقون . وليست « المهمة » عملا بالقطعة أو مقاولة صممها السيد صاحب العمل . وإنما مأربها هو أن ننتج شيئا ، إذا لم نقم بعمله ، فلن يضمه الكون بين دفتيه ، وبه يسر الكون -- أو ينبغى أن يكون -- مسرورا ؟ فالله نفسه لم يشغل باله من قبل بتصورك وإدراكك ، فخليقتك ، فى إطار حدودها ، واقعية مثلها مثل خليقته ، وهكذا شأن حريتك .

فإذا كان هذا هو ما تتضمنه حريتنا -- وإنى أقدم وجهة النظر هذه كفرض نأخذه فى اعتبارنا -- فإن استمرار الحياة بعد الموت يكتسب معنى جديدا . فليس اهتمامنا بالبقاء مقصوراً على تأدية الواجب ، وإتمام مهمة سبق تعيينها ، كما يرى كانط وأصحاب مذهب الإرادة . وإنما يتعدى اهتمامنا كذلك إلى أن الكون يمكن أن يؤدى واجبه بواسطتنا -- بأن يسمح لنا ، مثلا ، بالوصول إلى إجابة التساؤل الذى يكمن فى حياتنا ، « أن نعرف كما أننا معروفون . » أما « كيفية » استمرار الحياة فلن تكون عن طريق قوة الواجب الذى لا مفر منه وحده ، وإنما عن طريق حقنا كذلك ، الذى يتضمن حقنا فى أن يعرف « الحكم الأخير » عن القيمة أو انعدام القيمة فيما قد ابتغينا عمله . كذلك من حقنا ، بعد أن نفهم ذلك الحكم ، أن نشترك فيه وننضم إليه ، حتى نتقبل حكم الذات فى النهاية ، ولا يحاكمنا بمفرده آخر مطلق .

ولقد بدا لى لمدة طويلة أن الدعوى الأخلاقية الأساسية التى يقيمها وجود انقطع وانتهى -- مفترضا أن الموت هو النهاية المطلقة ، وأن كياننا يمحى وسط عمل لم تتم فصوله دائما -- هذه الدعوى هى أنه ليس للحكم النهائى على عمل الفرد ، أو لإيمانه الوحيد بذلك العمل فى لحظة الموت ، أية نتيجة بالنسبة لهذا الفرد وهو يموت . فمن المؤكد أن أولئك الذين يسقطون فى المعارك لن يعرفوا هل قتلهم عبث . وفى عالم يسمح بالموت ، يظل إيمان الفاعل بقدر المستطاع سؤالا مفجعا يلقى على عاتق عملية طائشة من عمليات الطبيعة ؛ ذلك لأنه بكل تأكيد وأحسن ضمان ، لا يتوقف الإيمان والعمل ولا يتطلعان فى المستقبل البعيد إلى

المديح وإنما إلى الحق والصدق . فهل يجب أن يتعثرا فى الليل ؟ « إلهى لماذا تركتنى ؟ » .

وإن هذا العمق الذى يميز الحنين إلى حكم صحيح أبعد كثيرا من أى أمل فى عدالة مجزية ، أو أى خوف من عدالة جزائية . فى الجنة أو جهنم الدائمتين . وارتكانا إلى حساب واتهام « العدالة » ينبغى أن تكون غالبية الأرواح فى كلا المكانين ، لفترة . ولكننى أعتقد ، أن هذه الحاجة الأكثر صدقا تكمن فى قلب الاهتمام الشامل العام بالخلود وفى لب الحدسى بأنها يجب أن تكون كذلك .

وفى الخبرة التالية والشاملة كذلك ، خبرة القدرة على الخلق فى حرية ، ينبغى أن يجد تحليل فلسفى جذرى ، نتجه إليه الآن ، أقول ينبغى أن يجد إرشاداً فيما يتعلق بإمكانيته ، وفيما يتعلق كذلك « بالكيفية » .

وسيكون فى هذا التحليل ، كثير من التكرار المقصود ، أى إن موضوعات سبقت الإشارة إليها سوف تظهر من جديد ، تدعمها وتوضحها ارتباطاتها المنظمة المنسقة . فما اهتمامنا الآن إلا بالارتباطات .

– ٥ –

التحليل الفلسفى

تعريف : إنى أعنى « بوحدانية الكون المادية » المبدأ القائل بأنه لا يوجد (ولا يمكن أن يوجد) إلا عالم واحد ذو طبيعة مادية .

ومن وجهة النظر هذه ، فإن لفظ « ال » – فى عبارات مثل « العالم » ، و « الدنيا » و « الكون » ، التى تشير كلها إلى نفس الوحدة الكاملة – هى لفظ قاطع ، إذ تفيد أنه ليس هناك آخر – وأن نظام الذوات والأحداث فى الترتيب الزمانى والمكانى الراهن الآن أمامنا نظام واحد وفريد . وهذه الوحدة الكاملة ليس لها حدود (أو هى لا نهائية) بمعنى أنه ليس هناك شئ آخر من نفس النوع خارجا عنها . أما العلاقة « من الخارج » فتدل على اختلافات فى الوضع بين عناصر النظام ؛ فالذوات أو الأحداث داخل إطار النظام يمكن أن تكون بعضها « خارج » بعض . وهكذا يظل إلى الأبد كشف مستمر عن حالة وجود الشئ فى الخارج أو عن « البرانية » داخل إطار النظام . أما عبارة « خارج النظام » فتصبح عديمة المعنى .

تعريف : وإنى لأعنى « بالحرية المادية » القدرة ، عند القيام بعمل بشرى ، على البت بين متبادلات صادقة حقيقية – حقيقية بمعنى أن أية متبادلة من مثل تلك المتبادلات « ممكنة » ، ويمكن أن تصبح جزءاً من عالم الطبيعة الواقعى طبقا لإرادة الشخص الذى يتخذ القرار ويبت فى الأمر .

١ – وحدانية الكون المادية لا تتفق والحرية المادية .

وتتضمن وحدانية الكون المادية أن كل محددات التغيير المادى مادية .

والمحددات بهذا الوصف ، قابلة للقيام الكمى[1] وعلى هذا الشرط ، وهو تعيين أية صورة كلية للنظام فى أى وقت بالإضافة إلى قوانين التغيير ، فإن الصورة فى أى وقت آخر – قبل ذلك أو بعده من غير ما حدود – تكون عامة ، ونظريا ، حتمية قابلة للتحديد . فإذا اتفق مع هذا النظام جيد التنسيق « قانون اللاحتمية أو عدم التحديد » ، مثل ذلك الذى يقرره ويضعه هيسنبرج لعمليات ذريرية معينة ، فإنه يظل صحيحا أنه ليس هناك عوامل غير مادية تتلاءم مع ما ينبثق من الموقف المبهم .

والحرية المادية ، مع ذلك ، تتطلب أن حدثا عقليا ، أو « قرارا » ، مبتكرا بذاته ، يمكن أن يحدد أية واحدة من المتبادلات المادية المختلفة هى التى يجب أن تصبح واقعية . فالحرية المادية على ذلك مستحيلة إلا إذا كانت وحدانية الكون المادية على خطأ فى ناحية ما . ويبدو لى أن مثل ذلك الخطأ قد يكمن فيما تفرضه من ميزة واحدة فريدة يختص بها المكان . ولنبحث (فى فقرات ٢ ، ٣ ، ٤) ما يثبت ذلك الغرض .

٢ – حجة كانط لاثبات وحدانية الكون المكانية الزمانية طبقا لنظرية نيوتن .

تتمسك نظرية كانط عن الكون ، وهى قائمة على نظرية نيوتن ، بأنه لا يمكن أن يكون هناك إلا نظام مكانى واحد ، لا نهائى المدى ، ونظام زمانى واحد ، لا نهائى كذلك ، وذلك باعتبار أن المكان والزمان حالان سابقان ومستقلان عن جميع الأحداث التى تقع فيهما . وكان على نظريته عن الحرية أن

---

(١) إن كلمتى « مادى » و« عقلى » كما تستخدمان هنا لا تتضمنان أى إبهام : فلا أحددهما هنا ، مستشهدا بالاستعمال الشائع ، ولكننى أشير مع ذلك إلى أن تباينهما يفترض أن ما هو مادى ، بوصفه « موضوعيا » ويمكن قياسه ، يحمل معه ابعاد الفاعل الشعورى بوصفه عاملا ماديا . وإذا ما رفضنا الاعتراف بهذا الفرق والتباين ، وحاولنا مع « رسل وهوايتهد » تعريفا عقليا داخليا (أى تعريفا ذاتيا بالضرورة) للشئ المادى باعتباره طائفة من المناظر فإنه يضحى بنقاوة علم الطبيعة ، وتغلف القضايا الفلسفية العقلية بالغموض والإبهام .

تتلاءم ونظاما واحدا ضروريا خاصا بالأحداث المادية . بضم سلوك الكائن جملة . ولذا لم تكن حرية مادية ، كما حددت هنا .

ولكن لِمَ لا يكون للمكان ، فى رأى كانت ، تعدد شرعى ؟ إنه يستشهد بما نعرف نحن أنفسنا عن المكان وما نعنى به . فإذا ما تحدثنا عن « الأماكن » ، فإننا نعنى أجزاء أو مناطق مختلفة من المكان المطلق الواحد : وإذا ما حاولنا عقليا أن نعين مكانا آخر خارج المكان المعلوم ، فليس لنا إلا أن نحدد مساحة بعيدة ، و«البعد» يرتبط ارتباطا كاملا بالمكان الذى لدينا . ونحن (كما يصر ويعتقد) غير قادرين حقا على إدراك مكان آخر بالمعنى الحرفى . ولهذا السبب – الذى هو أن المكان ليسَ شيئا ندركه وإنما هو طريقة إدراكنا الفطرية التى لا مفر منها – فان هو إلا أسلوب التنظيم الذى به ترتب حقائق الحس المتعددة ، الواحدة خارج الأخرى ، ومع ذلك فكلها معا فى المكان اللانهائى ذاته . والمكان ، فى إيجاز ، هو « شكل الإدراك الخارجى » الذى لا يدرك هو ذاته . فنحن لا نستطيع أن نرى المكان أو نلمسه ، بالرغم من أن كل ما يرى أو يلمس « موجود هناك » : فالمكان ، كما يعبر عنه هيجل بدقة ، هو إحساس هرائى ! يعتقد كانط ، أن « الوجود » يجب أن يسبق الأحاسيس ، أو يكون على الأقل مستعدا لأن يبرز إلى الحياة عندما يبدأ الإحساس – وهى دلالة ضرورية على الخبرة .

ومتى بدأ المكان فى تأدية وظيفته باعتباره الوجود الخاص بالخبرة المادية ، فإنه يظل قائما بوظيفته ، بعينها ، إلى الأبد . وبوصفه صحيحا ثابتا بالنسبة لكل تلك الحقائق والمعلومات ، فلا يمكن أن تكون له أية حدود . وبوصفه لا نهائيا ، فليس هناك « محل » لآخر : فهو « المحل والموضع » . ويجب أن يكون واحداً لا يتغير طوال الزمن كله ، ذلك لأنه لو كان متغيراً أو قابلا للارتداد ، فما الذى يحدث لمقاييسنا الخاصة بالحركة ، التى هى أساسية بالنسبة للخبرة ، شأنها شأن مقاييسنا الخاصة بالمدى والمسافة ؟ إن إدراك الخبرة باعتبارها مكانية – يصعب أن نسميه « عملا » من أعمال الذات ؛ ذلك لأن العمل هو فعل يتم فى زمن ، وإدراكنا للمكان ، بقدر ما هو فعل مطلق ، هو فعل يبقى الزمن كله .

فبدلا من أن نسميه بطريقة غامضة « عملا لا نهائيا » ، فلنذكر أنه ، كما يرى كانط ، لا يمكن فصله عن الذاتية الواعية بنفسها . فإن كون الذات نفسها هنا وهناك معا ، ومن يوم إلى يوم ، معناه ارتباط الأشياء والأحداث بعضها ببعض عن طريق مكان واحد بذاته ولا نهائى . وإذا لم يمكن أن يكون هناك سوى مكان واحد ، فإنه لا يمكن أن يكون هناك سوى عالم طبيعة واحد : فنحن ملتزمون بوحدانية الكون المادية .

٣ – حجة كانط ، التى سبق أن حطت من شأنها آراء ليبنيز ، وتحدتها فيما بعد علوم الهندسة غير الاقليدية (نسبة إلى إقليدس) .

كان لكل جوهر فرد حى من جواهر ليبنيز ، مرآتها الخاصة بها التى ينعكس عليها الكون كله . وكان مكان وزمان منظر العالم المنبسط الخاص بكل جوهر فرد لا نهائيين ، كما هو الشأن فى منظر العالم الذى نادى به كانت . وعلى ذلك كان يوجد معا من الأماكن اللانهائية عدد مساو لما كان هناك من جواهر . ولم يكن فى استطاعة أى جوهر فرد حىّ أن يعى هذا التعدد ، ولا أن يعى مشكلة التداخل بين هذا العدد ، مادام العالم الذى تعكسه مرآة كل فرد حى هو العالم الواحد ، الحقيقى ، الكلىّ ، الفريد . وكل الجواهر الأخرى كانت ممثلة داخل ذلك العالم بوصفها مشتركة فى المكان الواحد اللانهائى . ولم يكن إلا الله ، وليبنيز بوصفه مبدع المفهوم ، أقول لم يكن إلا الله الذى كان طبقا لشروط ليبنيز على علم ودراية بتعدد صور اللانهائية ! ولو أن ليبنيز تأمل المشكلة الخاصة بجواهره وكيف أنها باعتبارها « نقطا » وراء المادة غير ممتدة بالرغم من أن كلا منها عالم قائم بذاته ، يمكن وجودها معاً بوصفها صورا لا نهائية متقبلة من غير ما تفاعل بينها – أقول لو أنه تأمل المشكلة لكانت إجابته أننا لا نتعامل مع أماكن متعددة ، وإنما نتعامل فحسب مع أفكار عن الأماكن ، وأن الأفكار لا تتطلب أبداً أى موضع – حتى فكرة المكان اللانهائى المطلق ! والرأى هام له مغزاه ، كما أن له صلة ليس فحسب بقضية الأماكن الأخرى ، وإنما كذلك بقضية العوالم الأخرى . ولكنه لا يتجنب الصعوبة إلا بإنكاره وجود أى شئ مثل المكان

« الواقعى » إذا ما قورن بالمكان الفكرى — فليس هناك إلا أماكن فكرية خاصة . ونحن لا نتقبل هذا الفرض ، ولكننا نعترف بأن صورة عالم ليبنيز تقضى على نظرية كانط التى تنادى بأن الأماكن المتعددة لا يمكن أن يدركها العقل . ولو أن كانط الذى لم يكن المكان بالنسبة له أيضا شيئا « قائما » بذاته ، وإنما طريقة من طرق إدراكنا وفهمنا ، لو أنه ساءل نفسه عما إذا كان هذا ليس ممكنا ، فحسب وإنما من الواجب أن يكون للأشخاص المختلفة ، بوصفهم مدركين مختلفين ، أماكن مختلفة ، لاهتز يقينه بوحدانية المكان .

وبطريقة مختلفة تماما ، فقد عود التطور فى علوم الهندسة غير الإقليدية بعد كانط علماء الرياضة التفكير فى أنواع مختلفة من المكان . وإذا كان من الممكن وجود أنواع مختلفة من المكان ، وحيث إن أى مكان معلوم لا يمكن أن يكون إلا من نوع واحد ، فإذن يمكن وجود أماكن مختلفة . ولم يجد الرياضيون بولياى ، ولو باتشفسكى ، وريمان ، وآخرون ، أية صعوبة فى تأملها معاً ، بكثرتها وتعددها ، ولكنهم فشلوا فى استقصاء العلاقة بين الأمثلة الموجودة معا فى ذات الوقت . ومن الصحيح ، إلى حد ما ، أن هذه العلوم الهندسية غير الإقليدية لم تعتبر موجودة معا فى ذات الوقت ، وإنما اعتبرت متبادلات فى التفسير — أى تركيبات منطقية ممكنة مختلفة لخبرتنا المادية الواقعية[١] . وحتى مع ذلك فإن عدم الشمول المتبادل بالصورة التى يعرفها الرياضى يؤكد وجهة نظرنا القائلة بأن مكانا آخر ليس مما لا يدركه العقل .

٤ — المكان والزمان لا يسبقان الأحداث ، ولكنهما يشتقان منها . فى الخلفية الرياضية لنظرية النسبية نجد إيحاء بمفهوم أكثر مادية للكثرة المكانية ، من غير أن

---

(١) ومادامت هذه هى الحال ، فإنه يمكن أن تسمى أنواع المكان المتعددة بطريقة أكثر دقة علوم جبر كثيرة للغاية للتعبير عن الخبرة المكانية ، أو بعبارتنا الشائعة ، علوم الهندسة التحليلية . وإنى لأرى كذلك أن « الأماكن » التى يتحدث عنها منكوفسكى فى مذكرته عام ١٩٠٨ هى ، إذا ما عبرنا عنها بدقة ، تقديرات جمعية للمسافات المكانية ، التى يتداخل فيها المكان والزمان إلى درجة أن التقدير الكمى لكل منها يكون وظيفته للآخر . وهكذا لم تصبح الكثرة الموجودة فى ذات الوقت مشكلة شعورية .

نلجأ إلى مبدأ ذاتى أساسى مثل ذلك الذى ذكره ليبنيز . ويكتشف هذا المفهوم فى الرأى القائل بأن المكان والزمان لا يسبقان الكائنات ، ولا هما صورتان أو نظامان يكيفيان الخبرة ، وإنما هما اشتقاق من الأحداث .

فإذا ما كان الزمان والمكان - كما كان كانط يعتقد ، شرطين سابقين ضروريين للخبرة ، لاستطعنا أن نتخيل تلاشى « محتوياتهما » ، ولما استطعنا بالرغم من ذلك أن ندرك تلاشى هذين النظامين أو الصورتين . أما إذا ما كانا ، مع ذلك ، اشتقاقا من الأحداث ، وتلاشت عندئذ الأحداث فإن ما تخلفه ليس زمانا ومكانا فارغين ، وإنما لاشئ تماما . ووصول حدث يصحب معه ماله من إمكانيات صلاته ، المكانية والزمانية . ومثل ذلك الوصول يشكل صفرا حسابيا ، وهو « أوسط » كل المكان والزمان ، كما تتطلب النسبية النافذة ، وتتجه الخبرة إلى التأكيد . والنتيجة — أو النقطة التى تهمنا — هى أن الأحداث المستقلة بعضها عن بعض لابد أن يكون لها أماكن مستقلة . وحيث إن المكان ليس واقعا سابقا يجب أن يصل إليه أى حدث ويجد له فيه موضعا منظما ، فإن تكوين الأحداث تحكمه وتنظمه طبيعة الواقع ، لا طبيعة المكان . فإذا ما كان حدثان أو مجموعتان من الأحداث ، مستقلتين أصلا ، فإن صلات المكان المنبثقة ، إذا صح التعبير ، من مركزيهما يمكن أن تكون لا نهائية وجمعية ، وليست فحسب من غير ما تصادم أو تعارض ، وإنما كذلك من غير أية إمكانية للتقاطع ، أو حتى للتماس . وهذا التخمين ، المبهم المجرد فى الوقت الحاضر ، سوف تدب فيه الحياة كلما تقدمنا .

٥ — مسألة : تعريف « وحدة المكان الكاملة » .

بالنسبة لمكاننا الحالى ، يمكن التعبير عن هذه الوحدة الكاملة بجملة المواضع التى ترتبط بموضع معين بواسطة الاتجاه والبعد . فمن كل نقطة فى المكان إلى كل نقطة أخرى يوجد خط وهمى ذو طول محدد . ونتيجة للتعبير المذكور ، لن تحذف أية نقطة .

وهناك طريقة بيانية أكثر وضوحا تنحصر فى تأمل وحساب المسار الذى

يتخذه جسم كروى يتمدد ، ومركزه أية نقطة معلومة ن ، ونصف قطره نق فى ازدياد مستمر من الصفر ، إلى ما لا نهاية . فمن الواضح أن سطح مثل ذلك الجسم الكروى يمسح كل المواضع فى المكان المعلوم .

وللتعبير عن هذا المفهوم فى عبارات رياضية مبسطة ، فلنعتبر أن « وحدة المكان الكاملة » تتألف ، لا من نقط ، وإنما من أحجام . ففى أية مرحلة من مراحل تمدد الكرة ، يكون للكرة سطح ٤ ط نق٢ . وبتمادد متناهى الصغر ، يطيل نصف القطر بزيادة غير محسوسة ، د نق ، فإن السطح المتزايد يغطى غلافا رقيقا يكون حجمه ٤ ط نق٢ د نق . وبإضافة مثل تلك الأغلفة من غير ما حد – وإلى ما لا نهاية بالطبع – فإننا نجتاز كل المكان ، كما يعبر عنه حساب التكامل لجميع بمثل تلك الأغلفة :

$$\int_{\text{نق}=\cdot}^{\text{نق}=\infty} \text{٤ط}\ \text{نق}^{٢}\ \text{دنق}$$

والعنصر الاضطرارى فى هذه الكمية الجبرية هو اختيار المركز ، كما تتضمنه عبارة « أية نقطة » . ولنفرض أننا اخترنا نقطة أخرى ، ن ، مهما يكن بعدها ، وسيرنا جسما كرويا آخر نصف قطره نق فى مسار التمدد . فإن الجسمين الكرويين لابد متداخلان فى النهاية ، ويضم كل منهما كل موضع مسحه الجسم الكروى الآخر . وفى عبارة أخرى ، ليست الكميتان الجبريتان متساويتين ، ولكنهما متطابقتان :

$$\int_{\text{نق}=\cdot}^{\text{نق}=\infty} \text{٤ط}\ \text{نق}^{٢}\ \text{دنق} \qquad \int_{\text{نق}=\cdot}^{\text{نق}=\infty} \text{٤ط}\ \text{نق}^{٢}\ \text{دنق}$$

وهذا التطابق يعطينا فحسب صيغة قانونية لملاحظة كانط التى يقول فيها إن كل « الأمكنة » ليست هى إلا أجزاء من المكان نفسه ؛ ومنها وصل إلى النتيجة

أنه لا يمكن أن يكون للمكان جمع أو تعدد . وبالرغم من ذلك فإن هذا التماثل نفسه يمكننا من أن نقرر فى دقة الظرف أو الشرط الذى به يمكن أن يكون هناك **أكثر من مكان واحد** .

٦ – مسألة : إذا علم مكان كلى ، فحدد الشرط اللازم لوجود « مكان آخر » .

حيث إن كل نقطة فى مكان معلوم ترتبط بكل نقطة أخرى بواسطة البعد والاتجاه ، فلو أن هناك إذن نقطة لا ترتبط هكذا بنقطة معينة ، فإنها لن تكون فى المكان المعلوم ، وإنما هى تمثل وتثبت مكانا آخر . فلنعبّر عن المسافة بين نَ ، نَ بواسطة الكمية الجبرية نَ – ن . فإذا ما وجدت نَ – ن ، فإن الأماكن الكلية حوّل هاتين النقطتين تكون متماثلة . إذن فالمعيار لنقطة **ليست** فى المكان المعلوم إن هو إلا :

المسافة ، نَ – ن ، لا وجود لها .

فهل تعرض الخبرة أى موقف مثل هذا ؟

فى الحقيقة ، يحدث هذا بكثرة بالغة ، على الرغم من أنه يمكننا أن نسلك بغاية البساطة سبيل معرفتنا عن طريق الأماكن المعنية أو المتخيلة . فأنا أحلم أننى فى قارب يسير على ظهر مجرى ، وأمامى مسقط مائى ، وقبيل أن أغوص ، أستيقظ من نومى فى الوقت الملائم ، فما هى المسافة بين مقدم القارب وعمود السرير ؟ إن (نَ – ن) لا وجود لها . فإذا ما خطط عالم رياضى موضعى قوسين فى مكان هيولى ، يتقاطعان فى نقطة لنقل إنها نَ : فما هى المسافة بين تلك النقطة نَ ، لا كنقطة نرسمها وإنما كنقطة نعنيها ، وبين نقطة ن على لوحة الرسم ؟ إن (نَ – ن) لا وجود لها . وأنت تعلق على حائط غرفتك صورة صينية تبرز فيها قمة جبل من بين سحب قاتمة : فما هى المسافة بين تلك القمة وأرضية غرفتك ؟ فالقول بأن هذا السؤال عبث بلا معنى – وهذا صحيح تماما – إن هو إلا أسلوب آخر للقول بأن نَ – ن لا وجود لها .

وبوجه عام فإن أية نقطة فى الطبيعة الواقعية وأية نقطة فى طبيعة أتخيلها ،

أو أحلم بها أو أكتشفها فى أعمال الفن ، أو أتأملها بالفكر . سوف تظهر هذا الاستقلال وعدم الارتباط والتقيد . والتعقيب بأن هذه الأماكن المتخيلة لا وجود لها كذلك سوف يصبح مناسبا وسديداً كلما تقدم تحليلنا إذ ينحصر المجهود الحالى فحسب فى إدراك ما وراء « مكان آخر » من معنى ، وفى سبيل تحقيق هذا الغرض يقدم المكان الخيالى أسرع تصوير كامل الصحة والثبات . فالأحداث التى تتم هناك مستقلة عن الأحداث الواقعية ، وزمنها خاص بها وحدها ، وقد « تستمر وتدوم » ، وقد نرجع إليها فى الكثير من الأحيان كلما عنَّ لنا ذلك ؛ فليس المكان وحده هو مكان آخر ، وإنما كل عالم الأحداث التى يقبلها الفكر إن هو إلا « عالم آخر » . فنظامه الزمانى المكانى لانهائى ، إلى الأمام وإلى الخلف . كما أن لا نهاياته لا تلتئم بتاتا مع لا نهايات الزمان والمكان الواقعيين ولا تصطدم بها ، وهذا هو الشرط الذى يمنح خيالنا ، تصوريا كان أم غرضيا ، حريته اللازمة ومجاله . وتعتمد المتعة بالمسرحيات على استقلال مخطط من هذا النوع ، يستعير جزءاً من المكان الواقعى للقيام بالعمل التمثيلى ، الذى يلاحظ المشاهد « أنه لا يحدث فى الواقع » !

٧ – الانتقال بين الأماكن المتعددة .

من الواضح أن الانتقال فى الحالات المذكورة انتقال عقلى . ويتضمن تغييرا فى الانتباه ، تحت رقابة وسيطرة الذات بوجه عام . والمهم فى الموضوع هنا هو اليسر الطبيعى الذى يتم به هذا الانتقال . واندماجا فى القمة ، فنحن نطمر أنفسنا فى ذروة أزمتها : فنحن هنا ولسنا هنا ، ويمكننا أن نطفو ونظهر ، ويمكننا أن نرقد بإرادتنا . ولهذه القدرة ، إذا ما تأملناها جيدا ، وزن كبير فى الحكم على طبيعة العقل نفسه : فهى قطعا ليست « داخل » أى من الأماكن التى تربطها كذلك ، بل هى شىء مختلف ، بما تبذله من نشاط فى جعل الشىء مجسما ، عن كل من عوالم المكان التى تقيم لها من غير ما مجهود يذكر سبيل الانتقال .

وحيث إنه فى الوقت الذى نهتم فيه عن عمد بمكان آخر لا نفقد الوعى بمكان الواقع ، وإنما نحتفظ بالاثنين تقريبا « فى العقل » ، فإن هذا الطريق

العقلى ليس هو فحسب سبيلا للعبور من مكان إلى مكان، وإنما هو كذلك سبيل للاتصال – أو قل هو رباط – يمسك بأماكن عديدة داخل إطار طوق من الوعى المقترن، ولو أنه ليس وعيا متساويا.[1]

٨ – حرية الاختيار المادى تنتج أماكن عديدة.

بالتمعن فى طرق العمل المتبادلة، أسعى وراء «التحقق» مما يتضمنه كل طريق: فإنى أستخدم الخيال مصحوبا بأى واقع يوثق به فى وسعى أن أستجمعه. فالعالم الذى أضعه على هذا النمط أمامى لا يقصد منه إلا أن يصبح هذا العالم الواقعى. أما إذا كان موضع تأمل وتفكير لهو آخر – وبوصفه لا يشتمل على عمل قائم موجود فقد لا يصل بتاتا ككل إلى الوجود. وقبل أن أتخذ قرارى، فليس له قدرة على الوجود، كما أنه ليس للعالم الواقعى أية قدرة ذاتية على أن يشمل ما أتأمله الآن كفكرة.

ومع ذلك فكل عالم موضع تأمل بهذا الشكل ممكن، وما الشرط اللازم له لكى يصبح واقعيا إلا قرارى. وفيما يتعلق بهذه الإمكانيات، فإن الذات هى التى تحدد الطبيعة، وليست الطبيعة هى التى تحدد الذات. وهكذا فإن الذات العاملة إن هى إلا إدماج متواصل لعوالم أخرى، تتوالد ذاتيا بالفكر، فى نسيج وبناء العالم الحالى المعلوم. فالحرية المبينة هكذا هى حرية مادية، بمعنى أنها تغير تفاصيل تسلسل ونتيجة الحدث الخاص بالتعدد الزمانى المكانى الواقعى.

وبوجه عام ينقص النظريات السائدة عن حرية المادة هذا العنصر الخاص بالمادية، حتى ولو تحررت من صورة وحدانية الكون المادية التى قيدت كانط وفكر القرن التاسع عشر. وبالنظر إلى العمل البشرى على أنه ظاهرة من ظواهر السلوك فى عالم موضوعى، فإن القرينة المادية للحركة الجسدية لا تزال تتطلب

---

(١) فالمهندس المعمارى الذى ينكب فوق رسمه قد يندمج فى العمل إلى درجة تجعله ينسى أى مكان آخر غير ذلك المكان الخاص ببنائه الذى يخططه. ومع ذلك فعندما تقترب ساعة الغداء، يندر أن يخطر له أن يلجأ إلى الكافيتريا التى قد ضمنها لتوه فى المسقط الرأسى. وإنى لمتفق على أن شدة الإحساس والتخيل قد تهدم النسب المتبادلة المتعلقة بهذا الخداع الموفق.

ولاء علميا . وبالنسبة لأتباع المذهب السلوكى فلا يمكن أن يعتبر المظهر العقلى للقرار إلا وجهة نظر ذاتية عما له ، بلغة التاريخ الواقعى ، محددات طبيعية . ولرأى رويس بأن العملية الطبيعية لها ، فى مواقف معينة ، مستقبل مفتوح وهى تتقدم وتسير ، شأنها شأن معادلة ذات جذور متضاعفة ، أقول إن لرأيه صفة السداد ، على الرغم من أنه مقصور بالضرورة على ظروف نادرة من التوازن والتعادل . ومثل ذلك يجب أن يقال ، فى اعتقادى ، عن استخدام آرثر كومبتن لغوامض التنبؤ فى الطبيعة النووية . وحتى نظرية هوايتهد ، بأن الفرصة المادية للحرية لا توجد إلا فى لحظة عدم التفاعل بين الأحداث التى تتم فى ذات الوقت تماما ، محددة محصورة فى مجالها بدرجة أكبر . أما الحرية التى تهمنا فهى حرية التفرقة فى حيز العمل الظاهر المفتوح . ولا صلة لفلسفتنا بالخبرة حتى نقر فضل هذا اليقين بحدسنا البشرى فيما يتعلق بالقدرة على الخلق فى العملية العالمية .

وتحليلنا الذى يسبق أحكامنا على المكان والأماكن هو الذى يمكننا الآن من أن نتخذ هذه الخطوة .

٩ – وإذا ما تساءلنا الآن : **كيف تكون الحرية المادية ممكنة** ، بالنظر إلى العلاقة الوثيقة للسببية بنظم الطبيعة التى تشتبك أجسامنا داخل إطارها ، لكانت الإجابة بين أيدينا .

فعلى الرغم من أن النفس باعتبارها محور انتقال بين عالمين ، عالم الإمكانية وعالم الواقعية ، ليست (كما جاء فى فقرة ٧) عضوا فى أى من العالمين ، فإن الجسد الذى تعمل خلاله عضو فى كل من العالمين كما نتأملها ونفكر فيهما . وهذا يتضمن أن الجسد يختلف إلى حد ما من حيث العدد فى العوالم المختلفة ، طبقا لما ينغمس فيه من أعمال التأمل المختلفة . فعلى سبيل المثال ، عندما يفكر الفرد فى الاشتراك مع جماعة للتزحلق ، فإن الجسد وهو يتزحلق يختلف من الناحية العددية عن الجسد وهو مستريح فى أثناء التأمل . وجسد الحالم قلما يقحم نفسه فى الأحلام ، ومع ذلك فعندما يفعل ، فإنه غالبا ما يوضع مفهوم شوبنهاور عن الصورة المادية التى تعبر عن أسلوب الحياة الذى تختاره « إرادة الحياة » . (فعلى

سبيل المثال : كما يعبر جناح الطائر عن إرادة الحياة بالاستعانة بالطيران ، كذلك إذا ما حلم الشخص حلما متكررا نوعا ما بأنه يطير أو يسبح فى الهواء ، فإن عدته الجسمية تكيف نفسها للوظيفة ، من غير ما مطالبة بتصديق على تغيير عضوى دقيق فى الجسد !) وفى كل حالة ، يظل الجسد (كما أصر أرسطو طاليس وبحق) فريداً بالنسبة للشخص الواحد . وعلى النقيض من تقمص الأرواح الذي نادى به فيثاغورس أو أفلاطون ، فإن روح بطرس لا يمكن أن تظهر فى جسد بولس . ومع ذلك فقد كان أرسطو طاليس مخطئا (كما سبق أن أشرنا) فى استنتاجه أن الشخص الواحد لا يمكن أن يكون له إلا جسد واحد يعبر بطريقة فريدة عن صفته وسلوكه : فشخصية الفرد عينها تستلزم ، فى المواقف المتفاوتة ، تعبيرا جسميا ماديا متفاوتا .

ومجمل القول ، فإن الجسد – الذى يعبر عن الشخص القائم بالعمل ويثبت شخصيته – إن هو إلا وظيفة متغيرّين مستقلين لا متغير واحد فحسب : فهو جزئيا ، تظلله الحياة نفسها ، هبة « الحقيقة » ، ولكنه جزئيا كذلك وظيفة للنفس ، ينفذ قرارات تلك النفس ومقدرتها على خلق ما لا يمكن العالم أن يضمه بعيدا عن فكر الفرد .

وعندما نأخذ فى الاعتبار أن الحياة البشرية ، فى أعم مظهر لها ، يمكن أن توصف بأنها ترجمة الحلم الحرة المستمرة إلى حقيقة ، عن طريق العمل الجسدى ، فإننا ندرك كيف يجعل تعدد الأماكن من الحرية المادية شيئا ممكنا .

وفى تصور شكل الفعل الآتى يوجد خلق متبادل . فالإنسان يصنع الفكرة ، والفكرة تصنع الإنسان . فهو مستقبل – فالفكرة « تخطر لى » – ومع ذلك مالم يسبق لها وجود : ونحن نسئ تمثيل الحادث تماما إذا ما اعتبرنا (مع هوايتهد) أن الفكرة القادمة ولوج أو إدراك أو اختبار من « دائرة كائنات خالدة » ثابتة ، وفى هذه الحالة فلن يمكن أن يجد جديد خالص حقيقى . وما الإبداع إلا تكوين إمكانيات الصفة التى لم يكن لها ، قبل العمل المنتج ، حتى وجود موضعى : فليست هناك وحدة كاملة مثل « كل القيم » ، ولا « كل الأفكار » ، بل وكأنه

فى صلاة ، يلاقى لا أدرية بيضاء . وبعدئذ فى أحد الأيام يأتى نور سريع ساطع يغير بدون توقع أو تنبؤ كلا من المنظور والناظر . وتأتى الفكرة القابلة للحياة مكافحة فى سبيل الميلاد والظهور ، ليس كهبة من البصائر والمدركات التى سبق إعدادها ، وإنما خلال تعاون وثيق بين المفكر وموضوع التفكير . « والآن أعلم ! » فبينما يكدّ تشايكوفسكى عبثا فوق دساتين البيان يعقد النية على مواصلة إخراج أصوات أيا كان نوعها ، إلى أن تأتيه الأفكار الموسيقية . وفى أحد الأيام تبدأ تلك الأفكار تترى ، ثم تزداد بعدئذ أكثر فأكثر ، إلى درجة تفوق مقدرته على تسجيلها . وذات يوم ، آخر ، يدون بقلمه الصياغة الثانية لسيمفونيته السادسة . وهكذا هناك ما يغرينا أن نقول ، إن ما أصبح ملكا للجنس البشرى ليس هو الممكن وإنما المستخيل – أو قل هو غير الممكن على أية حال .

فالفكرة ، إذا ما تم إدراكها ، يجب أن تكون حرة تحيا حياتها قبل الميلاد ، فى المكان والزمان غير الملتزمين الخاصين بالتمعن ، إلى أن يدفع بها القرار إلى زمان ومكان الواقع . فالنفس ، باعتبارها عامل انتقال ، تلد وتنتج ؛ فيكون هناك خلق فى عالم الحقيقة . وهذه هى الحرية المادية .[1]

١٠ – الشروط اللازمة لإمكانية الحرية المادية هى فى الوقت ذاته شروط لازمة لإمكانية استمرار الحياة بعد الموت .

---

(١) إن كتاب الأستاذ دوبز هانسكى المتداول عن « الأساس البيولوجى (الحيوى) للحرية البشرية » (مطبعة كولومبيا ، ١٩٥٦) يعترف بحق أن قدرة الإنسان على الاختيار بحرية بين الأفكار والأعمال . . . ولعلها . أهم جميع السجايا البشرية بنوع خاص « هى شىء مختلف من حيث المبدأ عن « الضرورة التى يدركها العقل » عن الطبيعية ، التى نادى بها سواء ماركس أو سبينوزا أو أينشتين : فهى ليست قابلة للاستنتاج من القوانين البيولوجية (ص ١٣٤) . والأخلاق ، كأحد مظاهر الحرية ، « ليس لها أساس تكوينى كما أنها ليست نتاج التطور البيولوجى » (ص ١٣٢) . وبتلخيص عادل لنتائج البحوث البيولوجية والتكوينية عن هذه النقطة ، فإن الكتاب يشير فى صراحة إلى كلا المكان والضرورة اللازمين لتحليل عقلى فلسفى مثل ما هو مقدم هنا .

وإنى لا أقول شروطا كافية ، ولا حتى شروط ضرورية ؛ وإنما أقول فحسب إن التبصر فى إمكانية الحرية المادية يفتح طريق تبصر فى إمكانية الحياة بعد الموت .

وكل من يكون حراً مادياً فهو شريك فى عملية الخلق فى عالم واقعى . وبهذه الصفة فهو ليس برمته سلبيا أمام العمليات الداخلية المتعلقة بذلك العالم . وفى ابتكار الأعمال الحرة داخل الإطار الخاص بحقيقة معينة ، هناك معنى حرفى تكون النفس به أمام مكان واحد آخر على الأقل طوال الوقت . هذا والاعتراف بهذه النفس كرباط ، أو محور انتقال ، بين عالمى المكان هذين ، وهو بمثل هذا الوصف ليست عضوا مكونا فى أى منهما ، أقول إن الاعتراف يفصل مصير تلك النفس عن عملية الأسباب الكلية التى تلعب دورها داخل عالم الطبيعة .

وإذا ما وضعنا المسألة فى صيغة فنية نوعا ما ، لكان موقفنا كما يلى :

تواصل الصورة العلمية لوحدانية الكون المادية - خلال جميع ثورات علم نظام الكون - اعتبار الطبيعة « مجموعة مغلقة » من الحوادث ، تبلغ بها الدرجة إلى أن تجمع الحوادث داخل نظام الطبيعة المادية يثمر وينتج حوادث أخرى داخل النظام نفسه ، ولا شئ غير هذا بتاتا . ولو أن هناك تعددا لمثل تلك النظم المغلقة ، لما أمكن ألبتة التعبير عن العلاقة بينهما فى صورة العمليات الداخلية الخاصة بأى منها . وأما العقل فهو بالضرورة كائن رابط أو قيد ، يقبض أمام نفسه ، وهو يقوم بعملية التأمل ، على عديد من تلك المجموعات المغلقة ، وكأنه هو نفسه مجال عام إلى أبلغ درجة يمكن أن توجد فيه مجالات مكانية زمانية فى الوقت ذاته . أو قل هو « مجال المجالات »[1] إذا أمكن استخدام هذا التعبير .

---

(١) إن عبارة « مجال المجالات » ، باعتبار أنها تحدد علاقة العقل بالأنظمة ذات الطبيعة المتعددة ، معرضة للتساؤل الفنى على أساس أن فكرة المجال ، فى علم الطبيعة أو الرياضيات ، تتضمن عديدا لاحد له من العناصر التى تشكل نظاما دائما . ويتحقق هذا الشرط فى حالة الهندسة الفراغية ، حيث يكون تقوس الفراغ هو موضع البحث : فالرياضى يدرك حقا وبالتأكيد عديدا مستمرا من الامكانيات هنا : فعقله ، فى هذا المقام ، يعمل بدقة وكأنه مجال المجالات . ومع ذلك فليس من الضرورى أن نؤكد النقطة فيمكن أن تؤخذ هذه العبارة على أنها استعارة - وهى الكلمة التى بمقتضاها ظهرت لى =

ومن ثم فوجود العقل لا يمكن أن يكون وظيفة للحوادث داخل أى نظام من نظمه المرئية المادية .

فأما والحالة هذه ، فإن حادثة الموت ، التى تتضمن أن جسد النفس ينتمى إلى نظام من نظم الطبيعة ، لا تتضمن بالضرورة موت النفس (ولا جسدها) باعتبارها تواجه من قبل وتصور عوالم أخرى ، مستقلة عن العالم المعلوم . وهكذا قد يكون الموت نسبيا ، وليس مطلقا ؛ والانتقال فى الموت ، انتقالا عقليا ، خلوا من المسافة والبعد .

١١ – عالم آخر طبقا للخيال وطبقا للواقع .

فى تفسيرنا لمعنى الأماكن الأخرى والعوالم الأخرى ، لم نشر إلى مواقف واقعية وإنما أشرنا إلى مواقف نتخيلها أو نحلم بها أو نفكر فيها (فقرة ٦) . والسبب فى ذلك واضح : فلا يمكننا أن نفسر إلا بما يمكن كل واحد أن يحققه فى خبرته الخاصة ، ونقصد بذلك ، العوالم الأخرى التى توجد فى الوقت ذاته بشكل عام شامل مع عالم خبرتنا المشتركة الذى نسميه « واقعيا » وكان الإجراء الوحيد المباح أمامنا هو أن نأخذ ما نتخيله (أو نخططه) كدليل على ما يمكن إدراكه ، ونأخذ ما يمكن إدراكه كمفتاح أو دليل إلى الممكن ، على فرض أن علاقة النفس بالعوالم الأخرى المتخيلة أو المخططة تطابق فى تركيبها علاقتها بأى عالم آخر ممكن .

ومن الواضح ، أننا لانهتم بعوالم أخرى ممكنة مغلقة أمام العقل ، إذا كان لذلك المفهوم أى معنى ، وإنما ينحصر اهتمامنا فى عوالم أخرى من الخبرة

= أولا البصيرة المقررة المفسرة . كما أن عنوان البحث « رسائل تقيم علما مثاليا لما وراء الطبيعة باتباع طريق جديد » ، هو عنوان ينبغى ألا أتخيره الآن ، حيث إن لفظ « المثالية » قد أصبح فى الجدل والمناقشة مبهما للغاية – ولم يعد يستخدم من غير تحديد وتعريف . وليس عنصر المثالية فيما وراء الطبيعة كما توضحه هذه النظرة هو أن ما أسميه العالم الواقعى تخلقه فكرتى عنه ، وإنما هو أنه مادامت طبيعة النفس ، فى تأملها عملا حرا ، هى استدعاء عالم آخر بالفكر الخلاق ، مصيره الواقعية ، فإن لدينا هنا دليل الإبداع بوجه عام . فالعقل يمكنه أن يلد عالما ، فى حين أن العالم لا يمكنه أن يلد عقلا .

الممكنة ، عوالم ذاتية إلى هذا الحد . والاختلاف الذى يهمنا الآن هو الاختلاف بين عالم ذاتى محض ، وعالم بالإضافة إلى ذلك واقعى أو حقيقى . فما معنى هذا الاختلاف أو التمييز ؟

فى أغلب الأحيان ، يكون هذا الاختلاف واضحا للغاية ، إذ يندر أن نخلط بين موقف نتخيله وأمر واقع ، أو بين أمر واقع وشىء خيالى . أما فيما يتعلق بأحلامنا ، فغالبا ما نأخذ التجربة التى نحلم بها على أنها واقعية فى أثناء حدوثها (على الرغم من أنه من الممكن أن يعرف المرء أنه يمر بحلم ، ومن الممكن حتى إلى حد ما أن يتحكم فى الحلم) . ولكن من النادر أن تفشل عملية التيقظ فى إدراج الحلم مباشرة ضمن طائفة « الذاتى المحض » فما هى معايير التيقظ التى نعتبر الحلم طبقا لها ذاتيا محضا . ؟

فعملية الحلم مثالية فى عدم وضوحها ، وفى تحايلها ، وتفككها ، وفيما يعوزها من تسلسل سواء فى هدف الحالم أو فى سير الأحداث ، كما أنها مبهمة ملتبسة فى تركيبها ووضعها فى الذاكرة والمظهر . وبالرغم من ذلك فهذه الصفات والعلامات كلها متغيرة ، إذ أن عملية الحلم تصبح أحيانا بالفعل واضحة ، صالحة لأن تكون قصة المخاطرات — الجديرة بالسرد على مائدة الإفطار ! وعندئذ تكون قريبة من نوع الأمر الواقع . فإذا استطعنا أن ننقل هذا التقريب إلى الحد الأقصى — ولننقل إلى حلم كامل — فهل يصبح الحلم عندئذ واقعيا ؟ أم هل يظل هناك اختلاف ؟ أم هل يمكن ، إذا عكسنا وضع السؤال ، أن يعتبر عالم الخبرة الواقعى بحق حلما كاملا ، تتماسك كل حلقاته منطقيا على النقيض من الأحلام ، ولكنه مع ذلك حلم يمكن المرء أن يستيقظ منه ويدرك عدم واقعيته نسبيا ؟ فإذا لم يكن ذلك ، فماذا يمكن أن تكون الصفة المميزة للأمر « الواقع » ؟

ولقد كانت هناك محاولات عديدة لإجابة هذا السؤال .

فمن الآراء التى عرضت أن الحلم تعوزه المقاومة . أما الواقع فهو صلب عنيد ، وله « طبيعته » الخاصة أو منطقه الداخلى الذى يتبعه غير مبال برغباتنا . فى حين يستسلم الحلم لخيال محلق وقد يوصف (بلغة فرع من فروع التحليل

النفسى) بأنه « تحقيق غير ممنوع للرغبات المكبوتة » . ولا يسعنى إلا أن أذكر أن هذه النظرية تعرض ملاحظة عقيمة إلى أقصى حد . فالأشياء والحيوانات التى نحلم بها ، شأنها شأن مماثلاتها الحقيقية ، تتبع طرقها الخاصة بها – لا طرقنا . ولقد كان الهندوس القدماء يعرفون أفضل منا بكثير . ففى أحد أحاديث فلاسفة الأوبانيشاد الأخيرة ، بينما براجاباتى يختبر اندرا ، ويخبره أن « من يتجول ، سعيداً فى الأحلام ، هى النفس » وهذه هى الخالدة ، الجريئة ، هذه هى براهمان » ، [1] نجد أن اندرا ، الذى يقتنع بادىء الأمر ، يعود متبرما . ويقرر أن الحلم كذلك « له كفاحه ، وألمه ، ودموعه » . فإذا ما كانت تجربتى مثالية على أية حال ، لكان احتمال الحلم لأن يمثل الحيرة ، والخطر ، والخيبة ، أبعد بكثير من أن يمثل الإنجاز والتحقيق . فانعدام المقاومة ليس هو السبب بالتأكيد .

ومن الآراء الأكثر ملاءمة وسداداً أن الخبرة الواقعية يشترك فيها آخرون . إنها الخبرة التى يمكن أن نشهد عليها آخرين ، فى حين أن عملية الحلم عادة ما تكون حادثة خاصة بفرد . وأنه ، فى الحقيقة ، يغنى عن البيان أن كل ما يمكن أن يكون خبرة مشتركة مع نفوس أخرى لا يمكن أن يكون ذاتيا محضا . ولقد كان عالم الفلك الطبيعى آرثر ادنجتون ، مثله مثل تايكو براهى من قبله ، مقتنعا بهذا المعيار . فإذا كنت أخشى أن أجيز صورة خادعة ، فإننى أدعوك لكى تنظر : « فهل ترى أنت أيضا ما يبدو لى أننى أراه موجودا فعلا ! وكما عبّر ادنجتون عن هذا الموضوع ، فإن العالم الواقعى « خارجى » – ليس فحسب بالنسبة لجسم كل فرد وإنما كذلك بالنسبة لعقله ، كما أن الدافع إلى إدراك عالم خارجى يكمن فى وجود كائنات واعية أخرى . » [2] فمشاهدتهم المشتركة فى الوقت ذاته تضمن واقعية المنظور المدرك . أفنحن قانعون بهذا المعيار ؟

من المؤكد أنه مقياس ملائم ومتاح عادة . وطبقا للقاعدة ، فإن كل ما

---

(١) خاندوجيا أوبانيشاد – ٨ – فى ترجمة ماكس مولر بعنوان « كتب الشرق المقدسة » الجزء الأول ابتداء من صفحة ١٣٨ .

(٢) مقال عن مجال علم الطبيعة ، فى العلم ، والدين ، والواقع ، بقلم جوزيف نيد هام ص ١٩٢ .

يشترك فيه آخرون يكون واقعيا . ولكن ألا يمكننا أن نحلم بأولئك الآخرين ؟ فإذا كانت نفوس أخرى هى التى يجب أن تضمن لنا تجربة مادية صحيحة ، فما الذى يضمن لنا ذاتية أخرى صحيحة ؟ وحتى القرن الحالى لم تكن هناك إجابة شافية دقيقة عن هذا السؤال : فقد ظلت النظرية القائلة بأن النفس هى الشىء الوحيد الموجود – أى الخبرة المقصورة على النفس ، والتى تشمل التمثيل الصامت المضحك للصحبة البشرية – أقول ظلت بالنسبة لمحللين مدققين كثيرين فرضا مناسبا متماسكا ، وربما فرضا ضروريا .[1] ولكن إذا ما تركنا التحليل جانبا ، فهل من الممكن فيما يتعلق بالخبرة المشتركة أن يكون هناك شىء يجعل نفسه صحيحا ثابتا بوجوده أمام رفيق محادثته ، إلى حد أننى لا أقدر أن أشك فى حقيقته وواقعيته حتى إذا ما شككت فى الشمس ، والقمر ، والنجوم ؟ يغلب علىّ أن أجيب بالإيجاب ، إذ أنه بالنسبة للأثر الذى يتركه الواقع ، فهناك شىء فى صوت الصديق ووجهه أسرع إقناعا مما فى كل متاع الأرض والسماء . وتظهر هذه الحالة فى القصة التالية التى أعرفها بنفسى . فقد جلست إلى جوار شخص فى النزع الأخير ورأيت ومضة من المعرفة والتسليم تبرق فى العينين ، فى حين أن كل ما تبقى كان لطخة من الجهل والفراغ – إنها لحظة فعالة مخيفة تخيب فيها كل أنواع اليقين فيما عدا واحدا فحسب . ولكن يجب علينا أن نبعد شكنا إلى آخر مدى ، فهل يعتبر التأييد بواسطة المشاهدين المشتركين فى ذات الوقت مقياسا كافيا ونهائيا للواقع ؟

---

(١) إن الشرح اللافت للنظر إلى أقصى حد فيما يتعلق بهذا المأزق فى تاريخ الفلسفة كله ينحصر فى نظرية ليبنيز بأن العالم نظام من الجواهر المفردة الحية . وليس لأى جوهر فرد أية صحبة صادقة حقيقية . ومع ذلك ، فلأن كل واحد يجد كل الآخرين وقد انعكست صورهم على منظر العالم الشامل الخاص به ، يكون عنده كل خبرة فى المحادثة ، تصحبها فى الوقت ذاته شهادة عالم الطبيعة والحدث الذى تنعكس صورته عليه . والجوهر الفرد ، بمفهومه ، هو على ذلك تعريف كامل لحلم كامل ، لا يمكن تمييزه من الواقع – ومع ذلك فهو ذاتى مجرد ! ونظريا ، فإنه ينقضى كاملا مقياس الشهادة المشتركة إلى أن نفطن إلى منطق مذهب وجود النفس وحدها . وفى كتابى «حضارة العالم الآتى» ص ٣٣ – ٤١ بعض التعليق على هذه النقطة

١٢ – المشاهدة المشتركة فى ذات الوقت ليست معياراً كافيا نقيس به الواقع .

على أية حال ، بالرغم من أن المشاهدة المشتركة تقدم دليلا عرضيا واضحاً على واقعية الأشياء ، وتساعد على تأييد انطباعاتنا الخاصة ، فإنها لا تشكل تلك الواقعية . فالعلم هو ما هو ، ليس لأننا (أنت وأنا) نتفق على أنه كذلك : ونحن نتفق على ما نكتشفه فيه لأن العالم هو ما هو ، متماثل للكاشفين جميعا . فالوجود يكون أولا ، والمشاهدة بعد ذلك . وبقدر ما تكون الخبرة ، كما نقول ، تجريبية ، يكون المشاهدون المشتركون طوع حقيقة أو مادة مشتركة – لا يصنعون ما هو موجود هناك ، وإنما هم يستقبلونه . ولدينا علامات مختلفة تدل على الواقع ، ولكن ما نتطلب معرفته هو ماذا يشكل ويكون تلك الوحدة الذاتية .

وإذا ما أوضحنا الفرق بين تعبيراتنا ، فإن ذلك يعيننا وقد بلغنا هذه النقطة . فلنجعل « الواقع » يمثل ما يظهر أو يحدث ، أو قل يمثل الظاهرة الطبيعية ، أى كل ما هو فى الواقع « هناك » أمام كل المشاهدين . ولنحتفظ بتعبير « الحقيقى » لمصدر الواقع ، أى النشاط المبدع الذى يتخذ من موقفنا التجريبى المستقبل الطبيعى له . وعندئذ يصبح سؤالنا إذا كان « الحقيقى » يستطيع أن يثبت ذاته أبدا فى خبرتنا ، إلا بوصف أنه « الواقعى » . ولا يعتقد ادنجتون ذلك .

(ولنقرأ له يقول إنه يبدو أن فلاسفة كثيرين يعتبرون أن التصريح بأن العالم الخارجى حقيقى ، يضيف إلى العالم إحدى الخواص التى لا يتضمنها التصريح بأن العالم الخارجى هو الجزء الذى يعتبر مشتركا من خبرتنا . ولكن لم يصل إلى علمى أن أى واحد قد طرح رأيا بما يمكن أن تكون هذه الصفة أو الخاصة .)

ولنا رأى نعرضه : فالصفة موضع الحديث هى ، فى كلمة واحدة ، الإبداع .

وذلك الأخذ أو الاستقبال الذى يميز موقفنا التجريبى تجاه العالم الخارجى ، أو وعى جميع المشاهدين المختبرين لما « يعتبرونه مشتركا بينهم » ، يتضمن نشاطاً متماثلا له مصدر « خارجى » . وإن كيان هذا النشاط ، أو هذا الإبداع

الخارجى ، هو الذى يعلل اتفاق المشاهدين . كما أن هذا وليس الاتفاق – هو الذى يشكل حقيقة التجربة . وينبذ المعنى الكامل لمذهب الاختبار والتجريب فكرة الشىء الحقيقى الذى تكون طبيعته كتلة جامدة ساكنة تشغل حيزاً مكانيا ، إذ أنه نوع من النشاط ، أو له نوع من النشاط يظهر نفسه ، وهو يؤثر فى الكائنات الواعية . وليس ادنجتون ببعيد عن هذه النظرية عندما يشك « فيما إذا كان لديك أو لدىّ أدنى فكرة كيف تتم عملية الإخراج إلى الوجود » . لأنه لو أن هناك « عملية » إخراج إلى الوجود ، لظهر المفروض أن تقوم به من أوله إلى آخره شأنها فى ذلك شأن « إعطاء » الظواهر الطبيعية التى تعتبر « أخذنا أو استقبالنا » لها الجزء المقابل المتمم .

وإذا كان أخذنا هو فى الوقت ذاته وعى بأنه يعطى لنا – وكيف يمكن فصل الاثنين – فإن الحقيقى باعتباره معطيا نشطا يجب أن يكون كامنا داخل وعينا . وإن وعينا بأننا نعتمد على إبداع خارجى لزيادة مؤونتنا من الخبرة إن هو إلا وعينا بذلك الذى عليه نعتمد : فلا إدراك للعلاقة بدون إدراك للمتعلقات . وعلى ذلك نسميه « الحقيقى » ، ولا نعتبره بغير حق غاية البحث اللانهائى ، أو هدف دراسة ما وراء الطبيعة ، هو فى الوقت ذاته مهما يكن وجوده غير واضح دائما للشعور – حقيقة ذات أهمية عظمى . ففى كل عمل نأتيه نتعامل معها . فعندما نتقدم نصطدم بها ، وعندما نحكم على الأشياء والأحداث فإننا نحكم عليها فى الوقت ذاته . وعندما نخطىء فى تقديرنا أو حكمنا ، فإن الحقيقة هى التى تصحح لنا خطأنا فى إصرار . وهكذا إذا ما نظرنا إلى الخبرة ، فإن حياتنا الواعية تبدو كأنها محادثة متتابعة مع الحقيقة . وإذا ما تساءلنا : ما هى إذن « الحقيقة » فى ذاتها ؟ فالإجابة هى أن كيانها – مهما يكن يحتوى على أشياء أخرى – يجب أن يتضمن هذه المحادثة وجميع أمثالها من محادثات ، فلا يمكن أن تكون حقيقة عديمة الحياة .

وبهذا المفهوم عن الحقيقة ، فإن كونا متعدد العوالم لابد أن يحتفظ بطريقة فعالة بلب وحدته ، ويقدم فى الوقت ذاته المعيار الذى نميز به عوالمنا الواقعية من

العوالم الذاتية المجردة . فالوحدة التى تميز أى « أنت » بذاته تشكل الرباط بين العوالم التى تبدو وكأنها « واقعية » بالنسبة لمن يستقبلها من الناس ، فى حين يشكل الوعى بهذا العطاء العنصر « الحقيقى » فى الخبرة . أما العوالم الذاتية المحضة فتمثل الإبداع « المثالى » عند الناس كل بمفرده . وأية خبرة بشرية تواصل محادثتها التجريبية مع ذلك « الأنت بذاته » هى نفسها « حقيقية » ، سواء أكان تركيبها المكانى الزمنى من نسيج هذا العالم أو أى عالم آخر . أما أية خبرة بشرية تسقط من حسابها تلك المحادثة بأنها تلبس ثوب الحلم وتكتسب صفته ، مهما تكن متانة الأساس الذى تقوم عليه من تسلسل مادى موجود . ومن مثل ذلك الحلم داخل إطار الحياة قد يتوهم المرء أنه يستيقظ ، وعندئذ يدرك نسبية « الوجود على قيد الحياة » .

وبهذا نصل إلى إجابة قاطعة عن سؤالنا الخاص بالفرق بين عالم حقيقى وعالم ذاتى محض . فليست المشاهدة المشتركة التى يقوم بها زملاء فى المراقبة إلا علاقة جيدة ، لا أكثر . فلا يمكن أن يكون لها نهاية إلا إذا أمكننا أن نتأكد من حقيقتهم . كما أن الدليل القاطع على الحقيقة يكمن فى المصدر الفعال للمواد والحقائق التجريبية ، يكمن فى الشخصية الذاتية المعترف بها ، شخصية المستجيب الدائم فى الخبرة كلها ، المعطى لما يعطى ، الحقيقى .

ولقد كان ديكارت ، فى اعتقادى ، هو أول من شرح لنفسه فى تعبيرات محددة مشكلتنا (ومشكلة ادنجتون) : كيف يمكننا أن نتأكد من أن تجربة يقظتنا اليومية ليست ذاتية ؟ – إن المجاز الذى اختاره ديكارت هو أنها قد تكون خدعة شيطان خبيث . وما هو الدليل الداخلى على حقيقتها ؟ فى رأى ديكارت أنه لا يوجد دليل واضح على الحقيقة ، ولا إثبات مباشر كذلك . ويجب علينا أن نثق « بحقيقة الله » ، الله الذى يثبت العقل وجوده . وفى رأيى أن إثبات الحقيقة مباشر ، ذلك لأن تجربة عالم واقعى هى فى الوقت ذاته تجربة مصدره الفعال ، ألا وهو « أنت تكون » الذى يثبت صحة نفسه . ولا حاجة بنا أن نعتمد على « حقيقة الله » ، فى حين أن خبرتنا إن هى إلا خبرة بالله تعالى وهو يباشر عمله !

١٣ – للإبداع الخارجى الذى يميز الحقيقة رمزه المادى ، ولكنه ليس « علة » مادية .

بالنسبة للذات فى نطاق العالم ، أى الذات الرحالة ، فمن السهل اعتبار عملية أخذها واستقبالها سلبية نحو عمل الطبيعة المباشر . فغالبية نظريات الادراك السائدة ، التى ترجع معلوماتنا الحسية إلى مثيرات فسيولوجية (تختص بوظائف أعضا الجسم) ، تدعونا إلى أن نرتد إلى وحدانية الكون المادية . وباعتبارها أغلوطة فكهة مغرية ، فلنأخذ ما بها من خطأ بعين الاعتبار .

فالقضية «لماذا وكيف يدخل العقل الصورة الكونية» تتركها وحدانية الكون المادية سراً غامضاً ، وهكذا تجعل من إدراك الحواس زيادة لا تفسير لها . كما أن كمالها البالغ لسياج ذاتها يلغى ادعاءها – لا بأنها فرض من فروض الطريقة العملية – ولكن بأنها دراسة لما وراء الطبيعة ، أو تقرير عن الحقيقة ووصف لها[١] .

فعلى أية حال ، فليس ما يميز الحقيقة هو النشاط البسيط ، وإنما هو النشاط الأصلى المبتكر ، المنتج المتوالد . وحتى على الرغم من أن المجموعة المغلقة ذات الطبيعة المادية تستوعب العملية الكونية كلها فى مكان وزمان لانهائيين ، فإنها فى جوهرها عمل واحد فحسب ، إذ تنقل إلى مالا نهاية (وتحفظ) نفسها خلال صور وأشكال تربطها سلسلة متتابعة . وكل وجه أو شكل من هذا العمل يعلله الشكل السابق ، مع التحفظ على الأهمية بأنه إذا لم تكن هناك علة للعمل برمته ككل ، فليس هناك علة لأى شىء . وحيث إن هذا العمل الواحد يملأ الزمان بأكمله ، فلا يمكن أن يعلله أى عمل سابق ، فمصدره يجب أن يكون معاصرا للوقت كله ومشتركا فى الاتساع مع المكان كله .

فالحقيقة المولدة المنتجة ، إذن ، لا يمكن أن تكون « علة » ، لأن العلة

---

(١) ولا ينقذ قضيتها الدليل المتزايد بأن المراقب يجب أن يشمله معنى النتائج المترتبة على العمل ، أو بأن نظرية المجال وحدها – كما أشار هيرمان ويل بالنظر إلى قوة تكافؤ وحدات النشاط الذرى – غير كافية لوصف الحقائق والمدلولات . ولا تزال التعاريف المادية التى تتضمن القائم بالعمل ، لا تعطى أية وظيفة مادية للعلاقة « الشعورية » .

تكون دائما سابقة . وإذا افترضنا أن هناك « علة أولى » باعتبارها لم تسبب فلن تجد لها مكانا فى السلسلة الزمنية ، ولن تكون على ذلك علة بالمعنى الدقيق . وأية علة لا يحدها زمن او قل أية علة أبدية تبدو مناقضة فى التعبير ، وبخاصة إذا كان ما يعلل تتابعا زمنيا للأحداث (ولو أن قياسا تشبيهيا معينا يمكن ملاحظته فى شعاع الضوء الذى يؤكد العمل المستمر فى صورة متحركة – وهو شرط لازم لسلسلة الأحداث كلها ، من غير أن يكون هو نفسه أحد الأحداث) . ومع ذلك فان الحقيقة المولدة قد تكون موصلا – فى وقت واحد دائما . وباعتبار أن العملية الطبيعية تنحصر فحسب فى الاحتفاظ بما هو موجود ، فليس لها دافع يمكن تعيينه ، إذا استثنينا المرحلة الأخيرة لانقسام الخلية غير المباشر .

ومن جهة أخرى ، فإذا كان هناك معنى يأخذ مجراه ، فيجب أن يكون موجودا فى شىء متميز يختلف عن الاحتفاظ به ، ألا وهو عامل الخلق والإبداع الذى يجب ، لكى يصبح مناسباً للجديد المنبثق ، أن يضم المبدعين بين دفتى ما يخلق ويبدع .

١٤ – معيار الحقيقة هو الإبداع ، بالنسبة لكل من العالم والفرد .

الإبداع قوة إيجابية ، بالرغم من أن فهمه يمكن الوصول إليه كأحسن ما يكون عن طريق ما هو ليس إبداعا . فليس هو مجرد شروع فى الجديد ، ولا هو اختيار من مخزن سابق الوجود يضم أهدافا مثالية . وإنما هو توليد من معنى خالد ، لا تعريف له إلا بألفاظ مبهمة ، كالخير ، أو الحق ، أو الجمال . وليس كيانه سوى الحنين إلى ضرب مثال بحقيقة غير معقولة . فالإبداع يعطى وصفاً أو تحديداً شخصيا لما هو غير محدد . كما أنه نقيض أى مبدأ أو رأى غير شخصى : فإن هو إلا شخصية تعمل .

وبهذه الصورة لما هو حقيقى ، لا تصبح المعيشة البشرية تجربة متتابعة فى الحكم على العالم فحسب ، وإنما تصبح مدرسة فى الوصول إلى حقيقة الفرد الخاصة ، خلال تعلم الإبداع – أو فهم ما يستحق التحقيق ، ثم تحقيق جزء من ذلك المفهوم . وفى صورة (أنا أفكر) ، تكون النفس موجودة بكل تأكيد

حقا – وديكارت ، إلى هذا الحد ، صحيح ثابت . ولكنها تبقى أقل من حقيقية إذا لم تصبح كذلك مصدراً للوجود ، أى شريكة فى عمل عالمى كلى خاص بالخلق والإبداع .

وبهذا فإننا نستبعد ، كما يفعل كانط ، حجة ديكارت التى يدلل بها على الخلود . ويظل صحيحا أن (أنا أفكر) ، أو الشخص بوصفه فاعلا هو وحده الذى يمكنه أن يصبح خلاقا ، وبناء على ذلك حقيقيا بأنه درجة . ومن تأملنا الخاص نستخلص أن مقدرة الفرد على البقاء بعد أزمة الموت الطبيعية ، أو دعوة الفرد إلى ذلك ، ليست ضرورة مقدرة ، ولكنها موقوفة على المعيار الذى قد شحن استعمال الفرد للحرية ، (أنا أفكر) ذات الوجود المجرد ، وعبأه بقدرة تكوينية .

ولا يعنى هذا قدرة منفردة على البقاء ، وكأن (أنا أفكر) بمفرده يستطيع أن يتطور إلى جوهر فرد حى لا يفنى . ذلك لأن « القدرة » من أى نوع هى قدرة فى نظام أو تركيب . والقدرة التى تلد قيما والتى هى موضوع حديثنا لا يمكن إلا أن تكون قدرة على مواصلة الاشتراك فى صنع العالم مع (أنت تكون) بذاته وهو الذى كان حياتها السابقة . وإذا أمكن على النقيض من ذلك أن تكون هناك روح غير محبة كلية ، تستخدم قوة خلاقة لصنع حلمها الخاص ، مثلها مثل جوهر فرد ، لكان معنى عزلتها هو انعدام وجودها بالنسبة للعالم الحى ، فيصبح كيانها الكامل كجوهر فرد موتا أبديا لها .

وبهذا يجب أن يترك التحليل الفلسفى قضيته فى راحة وهدوء وبدون أن يطرق التحليل موضوع القضية اللاهوتية ، فإنه يأخذ بعين الاعتبار الإمكانية الخاصة بعدالة ذاتية التنفيذ فى عملية العالم ، التى بواسطتها تظهر ما نسميها إرادة الله لكل نفس بوصفها النتيجة المحتومة لإرادة النفس الخاصة بها : فلن تفنى إلا برضاها الخاص . وهكذا فإن أعظم وأهم وصف لدوام عملية العالم هو أنه الدوام الخصب للحيوات الشخصية .

الجزء السادس

خاتمة

التحليل ليس هو الحل : فهو يزود بحقيقة ، ولكن من نوع لا يدانى الحقيقة . وليست وظيفته أن يحل محل المعتقدات البديهية الحدسية فيما يتعلق بالحياة والموت ، وإنما وظيفته أن يعالج شرود خيال خلو من الشعور ، على استعداد لأن يضع نفسه موضع الحقيقة . وكلما ازداد عمق نفوذ الشعور على أية قضية ، وجب أن تزداد شدة العزم على أن ينظم الشعور ويدرب عن طريق التحليل ، وليس هذا من أجل الحقيقة فحسب ، وإنما كذلك من أجل الشعور . فالشعور له صدقه الخاص وزيفه الخاص . وصدق الشعور ، بقدر صدق الفكر تماما ، إن هو إلا قضية من قضايا الحياة والموت التى لم تبدأ بعد الحضارة المهتمة بذاتها فى سبر غورها . فبدون الصدق والحق ، يكون الشعور فاسدا . وعلى النقيض من ذلك ، بدون الشعور ، يكون الحق عقيما . والتحليل الصحيح يجب أن يظل يسعى وراء حقيقته الكاملة فى وحدته العضوية مع الشعور .

وقد اعتمد تحليلنا على مفاهيم مألوفة معينة – هى النفس ، والطبيعة المادية ، والحرية ، والحقيقة (الواقع) ، والإبداع (الخلق) . وأصبح لفظ « الإبداع » بالنسبة لنا علامة الحقيقة ، على أساس أن ما يحفظ ويصون فحسب لا يمكن أن تبلغ به الدرجة أن يفسر وجوده الخاص فى الكون . ومع ذلك « فالإبداع » كمفهوم وصفى يمثل فخا ، أو محاولة خادعة تجعل من الوحشية الفطرية شيئا طبيعيا وتزينه بديكور له مرتبة علمية . ولنوضح بصراحة أن الإبداع ، إذا ما اعتبر أساسا غير شخصى تقوم عليه عملية العالم ، فإنه يسقط وتنعدم فيه الحياة ، فلا يوجد إبداع فى الكون من غير شعور أو إحساس – أو قل أكثر تحديداً ، من غير عامل ذاتى ، أو دافع داخلى ، له طبيعة تماثل ما نسميه « الحب » .

فإذا كان هذا هو الشأن ، فإن المصير البشرى يعتمد على طبيعة الحب وقوته .

والحب ، فى أعم معانيه ، بوصفه حياة خلقنا ووجودنا الخاص – أى بوصفه حياة نفوسنا – ليس فى حاجة إلى أن يحدد معناه بقدر ما هو فى حاجة إلى أن يعترف به ويدرك فى الشعور الذاتى ، أى فى الخبرة المباشرة . وليس علينا إلا أن نؤكد ، باعتبارنا السلطات الأولية ، ما قد يذكره لنا أفلاطون أو علماء نفس الأعماق ، باعتبارهم السلطات الثانوية ، من أن هناك دافعا كلياً لكياننا تجاه هدف غير محدد ، وأن البواعث المتباينة التى تنبع فينا خلال العقل الباطن تتجه إلى الاندماج فى إله حب واحد متسامى الذات . ويقدم لنا هذا الشوق المركزى الشامل صورا من تحقيق الغرض كاملا ، مثلما قدم للجنس البشرى خلال التاريخ العاكس كله .

وهناك رمزان عظيمان لمثل ذلك التحقيق ، أحدهما رمز الرؤية الطوباوية (السعيدة) « للخير » والثانى رمز الإبداع خلال خلع قوتنا الدافعة برمتها على أهداف نوعية ، هى حب الأشياء ، والكائنات والأشخاص . والرؤية السعيدة ، بوصفها حداً للكفاح ، تنقض الزمن باعتباره خبرة فردية . والإبداع خلال الحب يكمن داخل مجال الزمن ويتوعد الخلق المستمر فى حينه . وإذا ما تحدثنا فى إسهاب ، لوجدنا أن الشرق القديم (تصحبه النغمة الأفلاطونية الجديدة) يميل إلى اكتشاف التحقيق فى الرؤية التى تتخطى الزمن وتسمو عليه ، فى حين يميل الغرب إلى اكتشاف التحقيق فى أعمال الحب المستمرة خلال الزمن .

أما فهمنا الأعمق للدوام البشرى فسوف يعتمد على إرجاع هذه القضية إلى الخبرة – وهى خبرة ذات نوعين ، الأولى خبرة الحب نفسه ، والثانية خبرة الموت – وسوف نجرى فى إيجاز هذا البحث الذى يعطى المشورة بذاته . وفى اعتقادى أننا سوف نكتشف أن الخلود يتضمن أسلوبى التحقيق كليهما .

خبرة الحب الخلّاق

الحب ، كما نعنى به غالباً ، نوعىّ ؛ فهو خاص بالأشياء ، والكائنات ، والأشخاص . ويمتد أفقه حقا وراءها ، تجاه شئ عام شامل يمكن إدراكه فى هذه المفردات وخلالها – ألا وهو الهدف غير المحدد لقوتنا الدافعة الكلية . والحب

كعاطفة يميل إلى أن يجعل تحقيقة الكامل فى بواعث فردية ، باعتبار ذلك موضوع إبداعه المحسوس إلى أبلغ درجة .

والباعث الأول على الحب النوعى – وفى رأيى أن الحب يتضمن استجابة العقل للجمال – يظهر كإرادة إبداع أقل بما يظهر كإرادة صون ، وحجز واحتفاظ ، باعتباره خطوة نحو التملك . ومع ذلك فحتى هذا الباعث البدائى هو نقيض حالة من الراحة والسكينة ؛ فهو دافع ملازم يبغى معرفة ذلك الكائن كاملا من الباطن إلى الظاهر ومن الألف إلى الياء ، كما ينبغى فكريا إدراك سر كيانه ، وطمس آخريته ثم الاندماج معه . وليس دافع الحب أن يملك بالمعنى الحرفى – ولو أن ذلك اللفظ مستعمل – لأن الكائن الحر لا ينبغى أن يفنى فى حريته ، وإنما الدافع أن يتملكه الفكر ، وهكذا يتوالد ، وذلك لأننا لا ندرك على الوجه الأكمل إلا ما نصنعه . (وهذا هو الدافع الفطرى إلى الفن الصادق – لا التقليد ، ولا الابتكار ، وإنما وضع اليد الدائم أبداً على الواقع الحقيقى خلال توالد الفرد وإنتاجه .)

وهكذا فالحب هو معاملة الكائن المحبوب على أنه جديد بالدوام . والباعث على الرعاية معناه الحفاظ على ذلك الكائن إلى الأبد فوق حوادث الزمن والموت – كأن فى استطاعة المرء أن يفعل ذلك ! أما معجزة الحب فهى أن الحب ينسى تلقائيا حدوده الخاصة إلى درجة كبيرة : فيتخذ لنفسه حق العمل فى مكان الله تعالى – وإلى جانب الحق يتخذ لنفسه كذلك القدرة ! أهو الجنون العاطفى الذى يغلف الحب البشرى ؟ أم هو النقيض ، نقطة ترتفع عندها المحدودية البشرية إلى درجة الاشتراك فى الألوهية ؟ وإنى لأرى أن النفس هنا ، وهى تريد أن تنعم بالخلود على بشر فان آخر ، إنما تبلغ فى تلك اللحظة شعورا ذاتيا أعمق ، إن هو إلا إخطار أو إشارة بمصيرها الخاص بها .

وحتى مع هذا ، فليست إرادة الخلود هى كل ما نعنى بقدرة الحب الخلاّقة - كما أنها ليست محددة بالتوالد البيولوجى . فالمحبون من بنى البشر فى رموزهم البيولوجية الخاصة بالتغلب على الموت لا ينجزون إلا نقل قائمة لموتى ؛

ولعلها سلسلة لا نهاية لها من الحيوات التى تنتهى . ولا يترك الحب الخلاّق الكائن المحبوب ثابتا من غير تغيير ؛ فهنا يجب أن يذكر الأفق الأبعد للقوة الدافعة الكلية أو لإله الحب . وإن تحقيق هذا المحمول هو الذى ينبغى أن يتم فى هذه القضية الخاصة : فكما عبرّ نيتشه فى كلماته العنيفة النبوية ، «كل حب عظيم يخلقه المحبوب ، وكل الخالقين غامضون . » فما يحب ، سواء فى الأشخاص أو فى الطبيعة ، ليس كمالاً ساكناً ألبتة ؛ فهى فى الأشخاص « روح الحاج » ، التى تقودها تلك الرؤية ذاتها – أو نفس غير محققة ، تكافح فى الوصول إلى ما ليس موجودا ، ولكن لها القدرة على ذلك . وحياة المحب – الذى لا يعى فحسب ما هو موجود ، وإنما يعى كذلك الإمكانية التى لم تولد بعد فى المحبوب – تنحصر فى إخراج تلك الإمكانية إلى النور فى حمى الهدف المشترك (غير المحدد بالرغم من ذلك) . وهكذا يصبح الحب طاقة الإبداع المستمر فى الزمن .

وحيث إن النفس غير المحققة ، والأصلية بالرغم من ذلك ، تتميز ببعد لانهائى ، فإن رسالة الحب فى الزمن لن تتم بتاتا . وإذا لم يحتفظ مثل ذلك الحب فى ذاته بما يؤكد دوامه الخاص ، فانه يسير تحت ظل خداع كونى .

ولنتجه للبحث فيما إذا كان فى استطاعة خبرة الموت أن تلقى أى ضوء على مجال هذا الظل الكامن .

خبرة الموت (الاحتضار)

لا تنقصنا القدرة على تتبع هذه التجربة فى جزء من الشوط الذى تسير فيه . فهناك الملاحظة الإسقاطية ، الخطرة قطعا من ناحيتى الصدق والحق ، والتى يقوم بها شاهد الموت . وهناك التقرير الذى أدلى به بعض الأشخاص الذين قطعوا مرحلة فى طريق الموت ثم عادوا . وهناك تيار عريض من الحديث المنقول عن عرافين معتمدين ، يجب علينا نحن أنفسنا أن نقوّم أوراق اعتمادهم .

وباعتبارنا مراقبين ، علينا أن نعرف الحقيقة القائلة بأنه عندما يمدّ الموت خطوطه إلى حياة ، فغالبا ما يكون هناك من قبل الشخص المحتضر ترحاب

واضح بالنهاية . ومن وقت إلى آخر يكون هناك موقف أكثر إيجابية ، أو نوع معين من « الهيام بالموت » وكأن المحتضر قد اجتذب نحو اللاأدرية . وذلك النقيض لارادة الحياة قد يغزو الحياة حتى قبل أن يقترب الموت – كما كانت الحال مع موازر ، وريلكه ، وأونيل ، إذ يوجد ما يعرف بإرادة الموت العادية .

وفى الشرق ، للتنحى الارادى عن الحياة مكانة محترمة . ولقد زودنى فى عام (١٩٣١) أحد طلبتى السابقين ، وهو الدكتور ن . ن . سن جوبتا ، ويشتغل بعلم النفس فى لكناو ، بتقرير وصف فيه موت عمه الذى تكهن به العم ، والذى يحتمل أنه راقبه أيضا ، فى إحدى تأملات الصباح . وفى جميع أنحاء أرض اليوجا يجد المرء مثل تلك الروايات ، ويذكر نورمان هول بعضها فى قصصه عن البحر الجنوبى . أما بيننا نحن الغربيين فلا وجود لمثل ذلك الفن المعروف فن إخماد النفس وإسكات ضربات القلب بعزيمة قوية وذلك بالسيطرة المباشرة على الإرادة . أما سبق المعرفة وتقبل النهاية الآتية ، وكأن ذلك يتم باستبعاد غريزى للدافع الحيوى ، فمسألة ليست مجهولة . وها هى ذى إحدى الصديقات تخبرنا كيف ودع جدها لأبيها الحياة :

(كان معتادا ، بوصفه رجلاً مسناً للغاية ، أن يطلب من واحد من ذريته أن يترك عمله ويبقى بالمنزل ، ليكون معه ، وذلك فى الأيام التى كان يشعر فيها أنه فى حاجة إلى رعاية . وذات يوم استودع الله كل فرد من أفراد ذريته ، بطريقة فيها قليل من التكلف كان يميز بها . وفى اليوم التالى ، عندما سئل من يفضل أن يبقيه معه ، أجاب قائلا : « لا أحد . إننى أريد أن أكون وحدى اليوم . » وفى المساء ، اكتشفنا أنه مات ، وكان يبدو أنه مستغرق فى النوم على مقعده .) وفى دائرة عالمنا ، بالنسبة لغالبيتنا ، صغارا كنا أو كبارا ، يجئ الموت فى أثناء المجهودات التى تدبر لتفاديه ، مجهودات متفق عليها بوصفها إجبارية لازمة ولا جدال فيها . ومع ذلك ، فنى تقديرى ، أن هذا نادراً ما يكون جوّانية الحادث الكاملة بالنسبة للمحتضر . وبقدر ما استطعت أن ألاحظ دنو الموت ، أو أن أتتبع ملاحظات الآخرين ، فقد بدا من الممكن أن أكتشف من قبل الشخص

المحتضر ، فى النزع الأخير ، مشاركة مع الطبيعة ، وكأن الشخص ، قبل أن يتم الموت نهائيا ، قد أصبح طرفاً راضياً عن الشركة . والرواية التالية تبدو نموذجا عادلاً للموت بالمرض :

(كان المريض على وشك الموت بالسل . وكان قد فقد شعوره ، ثم ارتد إلى فترة من الوعى النير ، وما لبث أن هوى مرة أخرى إلى أعماق الغيبوبة . فقال الطبيب : « أن هذه هى المرة الأخيرة ، ولن يعود إلى الحياة . » فعلقت الممرضة قائلة ، « لا : بل سيعود » وقد كان أن عاد مرتين – ولم تستغرق المرة الثانية سوى لحظة أو لحظتين قبل أن يتوقف تنفسه . وكان س معه آنئذ ، وأدرك هو ذلك . وبعدئذ من غير ما كدّ أو نضالٍ انسل فى هدوء ، وكأنه يرحب ترحيبا عميقا بالسلام . وعندما توقف التنفس ونبض القلب ، تحول الوجه إلى جمال لا يمكن وصفه .)

ومثل ذلك الإبعاد لإرادة الحياة – إن لم يكن نقضا لها – فهو مستقل عن أى حكم من قبل الشخص المحتضر بأن عمله قد تم وانتهى . وقليلون من يستطيعون القول بذلك . ولا يأتى الإبعاد فى أثر الأعمال التامة فحسب ، وانما يتلو كذلك الأعمال التى انقطعت أوصالها – كما هو الشأن مع ملك سيام فى التمثيلية ، عندما يقول : « إلى آخره » – وكذلك يأتى إبعاد إرادة الحياة فى إثر وفيات الصغار . ويبدو أنه يسجل مدركا سريعا مريحا إلى درجة لاحدّ لها مفهومه أن الأعمال اليومية ليست هى ماهية المعيشة ، وأنه بشكل ما ينبغى أن تفصل وتقطع النهايات . هذا وإلا اعتبر الفرد مركزه فى الكون مثل صاروخ نارى مبدد . فإذا ما سمحنا لفاوست دائم السعى أن يصل فحسب إلى هدفه – إذا ما كان الهدف الكلى – لأصبح ولا مستقبل له . والسلام الذى يظل الشخص الذى يموت ليس هو سلام النهاية ؛ وإنما هو – كما أقره – سلام الانتقام والتحويل ، وسلام الارتداد إلى الأصول ، مصحوبا بافتتاح محسوس لمنظور أعمق صحة وثباتا .[1]

---

(١) وسواء أكان ذلك نتيجة نهاية مقطوعة أم صورة نهاية تجريبية ، فلأسجل هنا إعتقادي بأنه =

وهناك تقارير كثيرة عن هذه الخبرة أدلى بها أشخاص عادوا من رحلة جزئية فى طريق الموت – ولقد انضممت الآن بطريقة ثانوية إلى تلك الجماعة – وتلك التقارير تميل إلى إثبات هذه التخمينات . وليسمح لى جيرالد هيرد أن أقتبس الفقرة الآتية من خطاب سطره فى مايو ، عام ١٩٥١ :

(إننى أعتقد أن الوصف المذكور فى قصة تولستوى القصيرة الرائعة ، قصة « موت إيفان اليتشى » ، لا يقوم على خبرة واقعية فحسب كما لا يعطى صورة جلية لخبرة واقعية فحسب ، وإنما كذلك للخبرة التى ستكون ، فى خطوطها الرئيسية ، خبرتنا عندما « تخرج » – أو كما يعبر النص السنسكريتى (الهندية الفصحى) ، عندما ينزع لب العشب من غلافه . ولا يخالجنى أدنى شك ، نتيجة لخبرتى الخاصة وكذا لخبرات الآخرين . إننا نكف فعلا عن اتصالنا المحدد بالعالم الحسى وننجدمج داخل إطار آخر من الشواهد والأدلة .)

وإذا ما جمعنا هذه المعلومات المؤلفة من أجزاء صغيرة عن الخبرة المباشرة وغير المباشرة ، وقطعنا قدرا هائلا من الحجج الأدبية التى تقرر أن للموت وجها مزدوجا ، وجه عدو ووجه صديق(١) ، فانه يمكننا أن نفسر خبرة الموت فى

بالرغم من أننا نحن الغربيين وبما أننا نكون قد فقدنا القدرة على التنحى عن الحياة عن طريق الرقابة الداخلية ، فإن إرادة الموت العادية ينبغى أن تحترم . ومع تلك الإرادة يجىء كذلك حق الموت ، الذى غالبا ما ينكر أو يعطل بقسوة ، خلال نظرية خاطئة عن الواجب ، تحرضها وتعينها ضرورات القانون .

(١) يمكن أن يسجل قدر كبير من الاعتراف واسع الانتشار فى جميع الثقافات بمودة الموت وصداقته . وقد يوضح ذلك شوبيرت فى « الموت والعذراء » ، وما يصحبها من تأكيد نهائى ، « أننى صديق ولا أتى للعقاب . » وتظل الملاحظة أو الإشارة قائمة حتى فى صور الموت الأكثر إزعاجا . ويوجد مثال لافت فى إعدام – ويقول البعض فى صلب – الحلاج الصوفى الفارسى فى بغداد ، فى مارس ٩٢٢ ميلادية ، وقد حكم عليه بالموت بتهمة التجديف لأنه قال : « أنا هو الحقيقة . » وكان الحلاج يتوقع مصيره ومنيته ، فقد كتب يقول : أيها السياف ، إنى أحييك بأنفاس موتى أيها الظافر ، إنى أسلمك حصن قلبى . فسرعان ما تفتح الأبواب ، وتفارق الشفاه العليلة مرة ثانية ، لا تتكرر بعدعالما ليس له نهاية . والكأس سم ، والفكر موت ، والذى يعطيهما ، أليس هو الصديق ؟ »

كان هذا إيمانه ، كما كان عمله كذلك . ويقول نيكلسون : « فى أثناء إعدامه الذى نفذ بطريقة وحشية ، أظهر الحلاج أقصى ثبات وجلد » . (هيستنجز ٦ ، ٤٨٠ – ٤٨٢) . ولقد ترك فى أذهان معذبيه انطباعا عن السمو الداخلى لا يمحى .

مجراها العادى نوعا ما كما يلى :

وبعد المراحل الأولى من الانفصال من الوحدة مع الجسد (فى صورته المعبّرة تعبيرا اجتماعيا) ، يحدث نوع من الخروج إلى النور ، كما يحدث بعد اجتياز نفق ، أو نزع قشرة ، أو بزوغ مثل الراحة التى يحصل عليها الغواص عندما يصعد إلى سطح الماء . والتغير الذى غالبا ما يظهر على ملامح الوجه – كزوال غلامات القلق أو المعاناة ، والتجلى فى نبل وسلام ، والظهور فى كرامة كونية – هذا التغيير الملحوظ يحتمل إلى حد كبير أنه يسجل مظهراً من الانتقال المحسوس داخليا . وحتى قبل تلك النقطة ، يجب علينا أن نميز ونفرق بين خبرة الشخص المحتضر وتفسيرات وتراجم الشخص المشاهد ، التى تعتمد على علامات معبّرة عادية . فيما عدا اللحظات التى يعود فيها الشخص المحتضر إلى الوعى والإدراك . وهنا أساس يقوم عليه الاعتقاد بأن الشخص المحتضر يميل مبكرا إلى فصل كيانه فى العالم من كيانه فى الجسد ، وكأنه يقول : « أين أنت ، يا ألم ؟ » وبينما يكمن فى الترحيب بالموت تسليم يتمثل فى الملل المتزايد الذى يتميز به كائن عاجز حائر ، فهناك نجدة واسعة تتشكل جسميا عند « الدخول إلى الراحة » . وهذا الترحيب يبدو أنه مثالى فى إيجابيته إلى حد بعيد ، كأن عناصر جديدة من الخبرة ونفاذ البصيرة قد دخلت منطقة الشعور .

الرؤيا الطوباوية (السعيدة) كتحقيق وبلوغ مأرب

يوحى الكثير مما قررناه وأخذناه فى اعتبارنا بأن الموت يؤدى إلى توقف الخبرة فى الزمن ، سواء فى صورة اندماج الشخص أبديا فى الواحد ، كما هو الشأن فى مفهوم النرفانا ، أو فى صورة أخرى من صور الرؤية السعيدة ، البالغة حد الكمال والنهائية .

للمفهوم الهندوكى بصائره المتعمقة ، التى تقوم على مطالبته الشرعية بأن الدين والفلسفة يجب أن يؤسسا نفسيهما على الخبرة ، أى « وعى مباشر بأساس

الوجود . »[1] ولا تكمن ماهية أو جوهر هذه النظرية فى فكرة الكرما – لأن الكرما – باعتبارها نقل العمل الناقص خلال تجدد متتابع – ليست خلودا حقيقياً صحيحاً . « فالنفس الحقيقية ، التى هى أبدية وعامة شاملة ، لا تعانى أى تغيير . « ووحدتها الفطرية مع الواحد لا يمكن أن تنفصم عراها أو تنبذ ، على الرغم من أنها متنكرة ومختفية تحت ستار ظروف تجريبية ؛ فهدفها النهائى هو استعادة الوعى الذاتى . وكما كان فيفكاناندا يميل إلى التعبير عن هذا الموضوع ، « فإن الطبيعة . . . تأخذ الروح الغافلة عن نفسها من يدها . . . وترتفع بها أعلى وأعلى . . . حتى تسترد جلالها المفقود ، وتتذكر طبيعتها الخاصة بها . » أما الذات (الأنا) اللجوجة ، التى تصر على انفصالها عن الأخريات وعن الواحد ، فإنها « تبتر » فى النهاية : وبعد بلوغ هذه الغاية القصوى وهذا الختام ، لا تعود هناك أية خبرة فى الزمن .

والأدب الغربى لا ينقصه الاتفاق التلقائى مع هذه النظرة ، مادام ، كذلك ، يقوم على الخبرة المباشرة ، لا على التخيل التقليدى . ولنتأمل هذه القضية التى ذكرها سيجفريد ساسون فى المتتاليات :

إنى لأحسب
أنه لو أمكن أن يضئ خلال شدخ فى جسدى
مرة فحسب – لا شئ سوى شعاع واحد
من أشعة ذلك اليوم الخالد الذى يبارك الجميع ،
لما طلبت من الله أكثر من
أن أنطلق من هنا الآن .

---

(١) سوامى أساشانندا ، « النظرية الهندوكية فى الخلود » عدد فبراير ، ١٩٥٧ . والعبارات المقتبسة الآتية فى هذه الفقرة مأخوذة من نفس المقال وهو تسجيل لخطاب ألقى فى المؤتمر الفلسفى فى نورث وست ، بالولايات المتحدة الأمريكية ، عام ١٩٥٦ .

فى تلك العبارة الموجزة : « أنطلق من هنا الآن . » كم من تنازل قوى عن كل حق فى الحجز على الكون الدائم ! وذلك بالرغم من عدم التنازل عن المطالبة بالحق ، الذى قد أصررت عليه ، باعتباره مقابلا للعالم الذى أعطانا ، حق الفهم ! وبعدئذ هل ننتهى بإرادتنا ؟

٤ – اتحاد الرؤيا والزمن

وإنى لأعود الى الرأى الذى طرحته وهو أن رمزى التحقيق يرتبطان الواحد بالآخر ، ولا يمكن إدراكهما حقا وهما منفصلان . ولكى نبين كيف يكون هذا ممكنا ، فلأوضح أن أسلوبى الخبرة يحدثان فى واقع الأمر معاً فى هذه الحياة .

فلا تسير الحياة العادية من غير أن تتخللها من وقت إلى آخر « أشعتها المنبثقة من ذلك اليوم الخالد » . ولنتذكر تجارب « الاستنارة » التى يتحدث عنها جون ميزفيلد فى كتابه (التعليم يستغرق مدة جدّ طويلة ، ص ١٩٧) وإنى لأعتقد أن هذه الخبرات – التى يمر بها كل فرد بدرجة ما – تدخل فى تلمساتنا اليائسة إلى أبلغ حد : فهى تقدم – لساعة ، أو يوم ، أو عدة أيام – صورة لمعنى الأشياء : « الآن ، ولأول مرة ، أرى ! » فهذا النور الداخلى ليس نهاية : وإنما هو بداية جديدة . وبينما يختفى التألق ، تبقى الاستنارة ، ولا يمكن إبعادها . أما عمل الحياة الذى يلى فيعينه ويوجهه إحساس فريد بتعلم الأوليات – وكأن الفرد بوضع يده من جديد على إحدى البديهيات ينبغى دائما أن يعيش فى – نهوض يعرف نهضته الخاصة – لا حقيقة تامة ، وإنما توقع بلوغ التحصيل النهائى .[١]

وهذا ، إذا لم أكن مخطئا ، هو المعنى الحقيقى لفلسفة الجيفا نمكتا الهندوكية . الارتياح والإطلاق ضمن الوجود الحالى . فالأبدية الحقة تتضمن الزمن ، لا تنهى الزمن . فهى تمتد عبر المستقبل ولكنها كذلك تغطى الماضى . وغالبا ما

(١) معنى الله فى الخبرة البشرية ص ٣٠

تعمل بصيرتها (كما تفعل كل بديهة صحيحة) مصحوبة بنوع من الاسترجاع ، وكأن المرء يرجع إلى مدرك سابق ، أغفل لمدة طويلة . فيحوّل الشوق المتجه إلى الأمام نفسه إلى علة حنين . ولقد عبّر أفلوطين بطريقة مدهشة عن إشارة الزمن المزدوجة إلى تأثير الجمال المادى :

فما إن يشاهد لأول وهلة ،
حتى يتضح وجود مثل تلك الصفة ،
فتتعرفها الروح كشئ مألوف لمدة طويلة ،
يستوقف ويعدو بالإشارة
(التسعية جزء ١ ، باب ٦ ، فصل ٢) .

وهكذا ، إذا حدث فى الموت ، أن كان جزء ما من الرؤيا السعيدة تصسنا ، وأخذ يستوقف ويدعو الروح العابرة -- وهى روح سبق أن عرفت الحب الصادق على حقيقته -- فإن هذه تكون حقا لمحة من الأبدية ، ووحدة مع الواحد : ولكنها لن تكون نهاية للزمن فى ثبات أبدى ، ذلك لأن الزمن الذى يمكن ألا يتوقّف ، فى وقت ما ، لا نهاية له . وهكذا تصبح على الفور استردادا للذات ، وذكرى ، وإغراء دائما على الخلق والإبداع خلال الحب بينما الزمن يتقدم ويسير . أما وحدتنا مع الواحد فهى مشاركة ، ليست فى رسوخ وعدم تغيير ، وإنما فى شركة معه تعمل باستمرار وتخلق عالما لا نهاية له .

التصميم الأساسى للغلاف: أسامة العبد

الإشــراف الفنـى: حســـن كـــامـــل

يقول البروفسور هوكنج: إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يفكر فى الموت. وهو أيضا الحيوان الوحيد الذى يراوده الشك فى أن الموت هو نهاية الحياة. وهذا الكتاب يلقى الأضواء على الأمور التى تتصل ببقاء الإنسان وخلوده ويكاد يكون الكتاب الوحيد الذى ظهر فى هذا القرن متناولا فكرة الخلود مناقشا لها مناقشة تقوم على أحدث الآراء العلمية.

والكتاب لا يقصر نظرته على فكرة الخلود، وإنما يمر عبر تجارب الجنس البشرى فيما يتصل بهذه الفكرة. فهو بهذه المثابة يعتبر سجلا لتحركات فكرة الخلود عبر الأجيال. هذه الفكرة التى تطل بعقل الإنسان وتراوده، فترجح به المشاعر بين الأمل والقياس، بين البقاء الذى لا زوال له أو الفناء الذى لا حياة بعده .

إنه نبع من الأفكار الرائعة يهديها أحد عظماء الفلاسفة فى عصرنا هذا إلى الأجيال القادمة. انظر إليه وهو يقول: "علينا أن ننظر إلى الموت إذا ما نزل بنا وكأنه الذكرى السعيدة للحب"، أو وهو يقول: "إن معرفتنا بالحرية معناها أننا نشعر بازدواج وضعنا فى الكون. فنحن مخلوقون وخالقون. وحياتنا ما هى إلا التدريب على فن الابتكار".

تصميم الغلاف: هانى الشناوى